DOMINGO PLÁCIDO

LA SOCIEDAD ATENIENSE

La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso

Crítica

Los cincuenta años de paz que discurren entre las guerras médicas y el inicio de la guerra del Peloponeso son testigo del apogeo de la hegemonía ateniense y del colapso de la *pólis* o ciudad-estado griega. La guerra del Peloponeso, que se inicia en el año 431 a.C., es decir, dos años antes de la muerte de Pericles, muestra en toda su dimensión las contradicciones del sistema democrático ateniense y supone el principio del fin de la idea de la superioridad ateniense en los ámbitos político, económico y naval. El final de la «Grecia clásica» es analizado en este libro desde la perspectiva de la evolución social de Atenas, considerada en sus aspectos económico, político y militar, y también desde la óptica cultural –el arte, la religión, el teatro–, en lo que constituye uno de los análisis más rigurosos, exhaustivos y pormenorizados que se han hecho de una época clave que tan bien captó Tucídides y que tanto idealizó Aristóteles. Con la guerra del Peloponeso comienzan las luchas por la hegemonía en Grecia, unas luchas que muestran hasta qué punto el dominio ateniense llevaba en sí mismo el germen de su destrucción, al identificarse la democracia con el imperialismo y, en consecuencia, con la tiranía.

Domingo Plácido es catedrático de historia antigua de la Universidad Complutense. Considerado uno de los mejores expertos en historia de Grecia, es autor de numerosas y conocidas obras sobre los sofistas griegos, la *pólis* y la guerra del Peloponeso («Protágoras y Pericles», 1972; «Platón y la guerra del Peloponeso», 1985; «La ciudad de Sócrates y los sofistas», 1991), así como de diversas obras de síntesis (*La formación de los estados en el Mediterráneo occidental*, Madrid, 1993).

DOMINGO PLÁCIDO

LA SOCIEDAD ATENIENSE

La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso

CRÍTICA
GRIJALBO MONDADORI
BARCELONA

Cubierta: Enric Satué
Ilustración de la cubierta: Lécito atribuido al Pintor de Villa Giulia, procedente de Atenas, *c.* 460 a.C.
© 1997: Domingo Plácido, Madrid
© 1997 de la presente edición para España y América:
CRÍTICA (Grijalbo Mondadori, S. A.), Aragó, 385, 08013 Barcelona
ISBN: 84-7423-821-8
Depósito legal: B. 28.622-1997
Impreso en España
1997. – HUROPE, S.L., Recared, 2, 08005 Barcelona

A Elvira

PREÁMBULO

Desde la presentación de la tesis doctoral, sobre el tema «La polis en el pensamiento de Protágoras», las principales preocupaciones de mis estudios se han orientado en la dirección que, según pensaba, podría llevar a aclarar las circunstancias históricas que rodeaban el llamativo movimiento intelectual conocido como «sofística». Sin embargo, lo que era búsqueda de apoyos históricos ha terminado convirtiéndose en objetivo, pues he llegado a considerar que lo verdaderamente importante es el estudio de la sociedad en que se desarrollan los movimientos intelectuales. De todos modos, o bien como tributo a los orígenes, o bien como resultado de la asunción de una concepción de la historia que aparece cada vez más tendente a la totalización, de hecho resulta siempre más evidente que las sociedades sólo pueden estudiarse si la investigación se acompaña de un intento de aprehender al mismo tiempo las formas en que el hombre desarrolla su percepción del mundo imaginario, plasmado en realizaciones culturales de todos los órdenes. De ahí que en el libro, junto a los aspectos que más de cerca suelen acompañar a los estudios sobre las sociedades, económicos, políticos o militares, se insista igualmente en las concepciones artísticas y religiosas, así como en la que puede considerarse la manifestación colectiva más importante de la ciudad de Atenas durante la época, la que corresponde a las representaciones dramáticas. Las publicaciones que a mi nombre aparecen en la bibliografía ponen de relieve cuál es el lugar que tales temas ocupan en mis intereses intelectuales, así como que el estudio de los historiadores no se considera sólo con la perspectiva de su utilización como fuentes, sino desde la convicción de que ellos son precisamente, en el mundo antiguo, quienes desde su subjetividad están en mejores condiciones para reflejar el impacto que la realidad produce en las mentes de los hombres sensibles a las realidades sociales.

Desde el año 1981, tuve oportunidad de disfrutar de diferentes ayudas orientadas al estudio de estos temas. Primero, los programas de intercambio del CSIC con la British Academy, con el CNRS y con el CNR italiano me permitieron pasar temporadas cortas, pero muy fructíferas, en el Institute of Classical Studies de la Universidad de Londres, en la Ashmolean Library de Oxford, gracias a la hospitalidad del Wolfson College, en el Centre de Recherches Comparées des Sociétés Anciennes de París, en el Centre d'Histoire Ancienne de la Universidad de Besançon y en los departamentos de

Filosofía y de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Perusa. Las relaciones posteriores han podido mantenerse gracias a las ayudas para estancias en el extranjero de la DGICYT y a los programas de movilidad del profesorado de la Universidad Complutense. De las últimas estancias en París, me complace agradecer la buena acogida de l'École Normale Supérieur y de su bibliotecario, M. Petitmengin, así como la hospitalidad del Colegio de España de la Cité Universitaire. En España, la necesidad de acudir a varias bibliotecas y centros de investigación se ha visto gratificada con la amable acogida de sus encargados y porque, además, esa misma movilidad me ha permitido entrar en contacto con colegas dedicados a temas fronterizos, con quienes el intercambio intelectual ha servido para fomentar entrañables relaciones amistosas. Además, el apoyo de mis compañeros de departamento me ha permitido en muchos casos aligerar las obligaciones docentes, sobre todo cuando me ha sido necesario trasladarme al extranjero. Marina Picazo, M.ª Eugenia Aubet y Josep Fontana tienen también mi gratitud por haber propuesto y aceptado incluir el libro en esta colección. Por último, agradezco a los alumnos de doctorado de los años comprendidos entre 1988 y 1991, no sólo el haber servido de campo de experimentación de los estudios en curso que desembocarían en este libro, sino también el haber prestado su colaboración en la configuración definitiva de los temas tratados.

Pero, sobre todo, mi máximo agradecimiento se dirige a Elvira, no por las innumerables ocasiones en que su apoyo ha hecho posible que este libro pudiera realizarse. Simplemente, por estar.

Madrid, junio de 1997

1. INTRODUCCIÓN: LA SOCIEDAD ATENIENSE EN EL AÑO 431

El año 431, en que se inicia la guerra del Peloponeso, representa el final de un período, la Pentecontecia, que, gracias a una serie de circunstancias reales, unidas a la elaboración ideológica que se hizo de la misma, ha llegado a ser simbólica de una gran parte de las características que suelen atribuirse a la Grecia clásica. La guerra del Peloponeso será final y contrapunto del mismo, su consecuencia al tiempo que el aglutinante de los factores destructivos de los rasgos que simbolizaba.

Los cincuenta años, *pentékonta étea*, de paz que median entre las guerras médicas y la guerra de Peloponeso, sólo llegan a ser tales en el plano de lo imaginario, cuando se elabora un pasado cuyo sentido fundamental se halla en ese encuadramiento que marca los límites entre una guerra y otra. Tal elaboración, sin duda, tiene su fundamento en la realidad. Para Atenas, lo que ocurrió en las dos guerras y en el tiempo transcurrido en medio adquiere un sentido profundo en el momento de explicarse a sí misma, por lo menos a partir de la guerra del Peloponeso propiamente dicha, pero, sobre todo, en el siglo IV, época en que una intensa reflexión sobre su identidad caracteriza la actividad intelectual de la ciudad. A pesar de las guerras contra Esparta y contra Persia, de las luchas que jalonan la transformación de la liga de Delos en imperio ateniense, la Pentecontecia aparece como un brillante período de paz entre dos guerras determinantes del nacimiento y del hundimiento de la hegemonía ateniense. La situación del año 431 aparecía como la resultante, en línea recta, de lo que había ocurrido en las guerras médicas. En la realidad, la actividad ateniense posterior a la batalla de Salamina, consistente en agrupar las fuerzas de los aliados bajo una nueva confederación, de la que los atenienses eran los organizadores, para continuar la guerra contra los persas y eliminarlos del mar Egeo, constituyó el fundamento de un poderío creciente que tuvo como resultado positivo y negativo la guerra del Peloponeso.

En gran medida, ha sido Tucídides quien, como preámbulo necesario para comprender la importancia de esta última, enmarca y define el período en los capítulos 89-117 del libro I, los que se conocen precisamente como «Pentecontecia». Allí se cuenta cómo, mientras los lacedemonios, al finalizar las guerras médicas, se retiraron a casa, los atenienses se dedicaron a liberar lo

que quedaba en el Egeo bajo el dominio persa. Desde el principio, en ese período surgen diferencias con los primeros, que, para conservar su protagonismo en la lucha frente a los persas, pretenden que todo el territorio ajeno al Peloponeso quede sin fortificar, con el pretexto de que así no podría ser utilizado por los persas, lo que sí había ocurrido al final de las guerras médicas. Fue Temístocles quien convenció al pueblo ateniense para mantener la resistencia y quien, con sus habilidades y argucias, consiguió que las murallas terminaran de edificarse sin que los lacedemonios intervinieran. También fue el que persuadió al pueblo para terminar de construir el puerto del Pireo, en la idea de que, convertidos en marineros, los atenienses adquirirían poder y llegarían a obtener un imperio. De hecho, el puerto del Pireo constituiría un apoyo fundamental para todo el proceso de expansión y de control del Egeo.[1] Del mismo modo, había sido Temístocles el que, igualmente con argucias, había interpretado un oráculo délfico que proponía defenderse mediante una muralla de madera, como si se tratara de una protección a través de las naves. De esa manera, se había dado un importante paso para que la defensa de la ciudad dejara de estar exclusivamente en manos de los hoplitas, soldados de infantería económicamente capaces de poseer el armamento propio, lo que, en la época de la *pólis* arcaica y, en casi todas las ciudades, todavía en época clásica, permitía, al identificar al ciudadano con el individuo capaz de defender la ciudad, que sólo disfrutaran plenamente de la ciudadanía los que poseían aquella capacidad económica, es decir, los propietarios de un lote de tierra suficiente. Si en el proceso democratizador iniciado con Solón se ponen los medios institucionales para la participación de los *thêtes*, los que no poseían esa parcela, ahora se abre una nueva vía, en el campo militar, para volver a definir la ciudadanía, al margen de la propiedad, rasgo verdaderamente nuevo en la historia de Grecia. Así se rompe la identidad entre propietario, ciudadano y soldado.

En Esparta, en cambio, los intentos de continuar el control del Egeo eran observados como un peligro, pues favorecían que un individuo como Pausanias acrecentara su poder y su prestigio e incluso buscara el apoyo de los hilotas, población que, falta de tierras, se había transformado en dependiente de los espartiatas, que habían conseguido en cambio acaparar toda la tierra cultivable. Pausanias, liberador y tendente al expansionismo ultramarino, para el que habría sido necesaria una flota impulsada por poblaciones hilóticas, que habrían adquirido así conciencia de su poder en defensa de la *pólis*, fue acusado de tiranía y se convirtió de hecho en un tirano, por lo que los jonios, liberados de la tiranía persa, se sometieron voluntariamente al dominio ateniense. Así se organizó la Liga o Confederación a través de la que los atenienses estuvieron en condiciones de fijar los modos de colaboración de las distintas ciudades y de establecer un tributo cuyo montante total era de cuatrocientos sesenta talentos, para devastar los territorios del rey como represalia por los males sufridos.[2] Tucídides muestra especial interés en señalar cómo, de hecho, los atenienses, desde muy pronto, tuvieron que luchar contra sus propios aliados para conservar la cohesión del grupo.

Los lacedemonios, en algún caso, estuvieron dispuestos a ayudar a las víctimas de la creciente potencia ateniense, pero sus contradicciones internas se pusieron de relieve cuando, ante una rebelión hilótica, se vieron obligados a aceptar la ayuda de un ejército ateniense y, más todavía, cuando tuvieron que expulsarlo ante el temor de que sus hombres favorecieran la revolución de los dependientes. Al final, de hecho, los atenienses acogieron a los hilotas mesenios en Naupacto, recientemente conquistada. Las relaciones entre Esparta y Atenas comenzaban a verse complicadas por los conflictos interiores de la primera, favorecidos por los intereses del pueblo ateniense, solidarizado con las poblaciones dependientes.

La situación inversa también era en cierto modo real, pues había entre los atenienses algunos que, según Tucídides (I,107,4), esperaban la intervención de los espartanos para quitar el poder al pueblo y hacer cesar la construcción de los Muros Largos. En efecto, tras finalizar las guerras médicas, el poder del *dêmos* se ha ido afianzando paulatinamente, en un proceso que, aun caracterizado por una evolución positiva, no está exento de conflictos y retrocesos. El *dêmos* formado por los *thêtes*, los que no participan en el ejército hoplítico, consolida su posición y extrae beneficios indirectamente gracias a su participación en la flota, tanto en las acciones militares como en los crecientes intercambios extendidos por el Egeo gracias al control ateniense. Sectores de la población pertenecientes a las clases poderosas, que anteriormente se habían mostrado reticentes a ciertas formas de expansión naval, participan ahora activamente en la consolidación de la Liga como dominio marítimo que tiende al imperialismo. El hecho de que haya ventajas para toda la población libre y de que los más pobres garanticen así su propia libertad favorece el establecimiento de cierto tipo de concordia, caracterizada por la capacidad redistribuidora de quienes obtienen los mayores beneficios, que se convierten así en benefactores o evérgetas.

La primera parte de la Pentecontecia se caracteriza, pues, económicamente, por el hecho de que la redistribución se lleva a cabo a través del evergetismo de los ricos, con lo que aumentan su prestigio y su capacidad de control. Cimón, prototipo de evérgeta, seguía, con el apoyo popular, una política aristocrática y filolaconia, que se tradujo en la mencionada ayuda a los espartanos para reprimir la revuelta de hilotas. El fracaso hizo entrar en crisis el sistema y favoreció la puesta en marcha de un proceso de reformas encabezado por Efialtes y Pericles. La nueva situación económica se define, en contrapartida al evergetismo, por el hecho de que la redistribución básica se hará a través del estado, a través de la *misthophoría* o pago de salarios o indemnizaciones a cambio de servicios de tipo diverso, sobre todo del servicio militar en las naves y de la participación en los jurados públicos, potenciados especialmente en las reformas democráticas. La Asamblea cobra así una fuerza que se halla sustentada en la real independencia económica de sus miembros, aunque de hecho serviría para fortalecer el protagonismo de Pericles, promotor de las reformas, que, para competir con Cimón, según las fuentes, siguió la política económica mencionada. Paulatinamente, el *phóros*

o tributo proporcionado por las ciudades aliadas, cuando deja de ser necesario para continuar la guerra contra los persas, se emplea en beneficio de Atenas, en los pagos y en las construcciones públicas. Atenas, según Pericles, tenía derecho porque gracias a ella se había garantizado la paz. Ésta constituye ahora el fundamento de su superioridad, no la guerra. El *dêmos* prefiere que las obras se lleven a cabo con el dinero público y no con el privado, ni siquiera el de Pericles, pues veía en ello un retorno a las dependencias personales. Como público, *demósion*, el dinero del *phóros* es administrado por el *dêmos* reunido en asamblea. Los intereses de ese *dêmos* se dirigen principalmente hacia el mar. La ciudad debe permanecer vinculada al puerto del Pireo, de donde crece la importancia de los Muros Largos que protegían y unían ambas localidades y, en cierto modo, las aislaban con respecto al territorio del Ática. De ahí también que los enemigos del *dêmos* fueran al mismo tiempo contrarios a la edificación de los mencionados muros.

El aludido poder creciente del *dêmos* se impone, pues, a través de luchas complejas, donde los lacedemonios van convirtiéndose paulatinamente en el eje en torno al que se aglutinan los temores de las ciudades afectadas en el continente, aspecto más notorio de la ulterior guerra. Pero, al mismo tiempo, crecen los problemas entre los aliados; el *phóros*, planteado inicialmente como aportación colectiva a la defensa común, se transforma en tributo que sirve para atender a los gastos públicos de Atenas, sostén de su prestigio y creador de las posibilidades de que haya concordia y de que el ejército se fortalezca para proteger el conjunto de la alianza, pero también de la superioridad de Atenas dentro de ella. Las revueltas eran, sin embargo, un reflejo de los propios conflictos internos de los aliados, pues, si bien los sectores poderosos, afectados por los pagos, trataban de evadirse de la alianza, otros veían en ésta la posibilidad de alcanzar una situación como la ateniense, lo que no dejaba de constituir una contradicción, ya que la privilegiada situación del *dêmos* ateniense se basaba en su dominio sobre esas ciudades, donde en cambio creaba discordia, al presionar sobre los poderosos que, en Atenas, quedaban exentos de tales presiones.

Con todo, la concordia interna ateniense, elevada al rango de las grandes palabras constitutivas del armamento ideológico, aunque poseía un fundamento material en la realidad, no siempre tenía la misma vigencia como para que la situación permaneciera igualmente idílica. No todos los miembros de las clases dominantes creían que el mejor modo de conservar los privilegios era la colaboración con el *dêmos*. Hubo grupos que pensaron, en torno al año 445, que el protagonismo de Pericles, tan inclinado a satisfacer las aspiraciones populares, podía llegar a convertirlo en un tirano, promotor de una política contraria a los intereses de tales grupos. Trataban, según explica Plutarco, de conseguir que los políticos de la oligarquía hicieran una política oligárquica, para lo que consiguieron promocionar la figura de Tucídides, hijo de Melesias, al que consideraban heredero de la línea política de Cimón, menos hábil que éste en la vida militar, pero más eficaz como político, la que ahora parecía una virtud más necesaria que la relacionada estrictamente con

los campos de batalla. Sin embargo, a pesar de que su presentación iba unida a la propaganda contraria a Pericles, al que se acusaba de aspirar a la tiranía, fue él mismo quien se vio sometido al ostracismo, medida que adoptaba el *dêmos* precisamente contra quienes resultaban sospechosos de tener tales aspiraciones. Desde entonces, comenta Plutarco, Pericles pudo realizar más plenamente aún la política que quería. El año 443, fecha en que muy probablemente tuvo lugar el ostracismo, se considera el momento en que Pericles alcanza, de manera clara, la posición que se le atribuye en las fuentes en general y, de un modo explícito y muy definitivo para configurar la imagen del personaje, en los párrafos 8-9 del capítulo 65 del libro II de la *Historia* de Tucídides.[3] Su posición le permitía, en efecto, ejercer el control del *dêmos* al mismo tiempo que éste permanecía libre, guiarlo y no dejarse guiar por él, sin necesidad de hacer nada que sólo tuviera por objeto agradarlo, hasta el punto de que a veces se oponía a él y provocaba su irritación. Según Tucídides, aunque de nombre era una democracia, se había convertido de hecho en el gobierno del primer varón de la ciudad.

Tucídides, al escribir su obra, ya sabía que, más tarde, las posibilidades de mantener ese equilibrio habían desaparecido. El momento de mayor estabilidad coincide con su protagonismo y, consecuentemente, los mejores logros de la época se atribuyen a sus virtudes. Pericles vino a simbolizar el tipo de héroe capaz de situarse en una posición superior para defender los intereses de la totalidad, del conjunto de la ciudad, como si en ésta se hubieran acabado las diferencias y los conflictos. Ahora bien, la mentalidad dominante en la época, derivada y definidora de esta forma específica de democracia, reflejaba la concienca de que el equilibrio y la concordia alcanzados eran el resultado de un proceso de superación de conflictos. El último ejemplo, en el plano político, estaba representado por los enfrentamientos con Tucídides de Melesias y por el ostracismo de éste. Pericles había salido victorioso y esta victoria había consolidado al mismo tiempo la democracia y su capacidad personal para controlarla. Así, la realidad responde a las aspiraciones de quienes, desde antes, intuyen poéticamente, como Esquilo, que los conflictos entre elementos contradictorios pueden llegar a solventarse en la reconciliación de los opuestos.[4] Ya en tiempos de Pericles, el jonio Anaxágoras de Clazómenas, heredero del pensamiento filosófico arcaico, pero con capacidad para adaptarlo a las nuevas condiciones del siglo V y, concretamente, de la ciudad de Atenas, enunció tales concepciones mentales, en el plano de la interpretación de la naturaleza, elevadas a un cierto grado de abstracción. La materia, compuesta de múltiples elementos indiferenciados, recibe orden y forma gracias a la intervención de la inteligencia, el *noûs*, abstracción que, por una parte, eleva a un plano imaginario la labor de la inteligencia humana tal como se concibe en la época de Pericles, identificada además con su misma persona, capaz de ordenar el caos ciudadano; pero, por otra parte, refleja la introducción de la disyuntiva entre materia y espíritu que, si en el plano político encuentra un paralelo en la actuación del primer hombre ante el *dêmos*, en el plano social se manifiesta como

reflejo de la creciente división del trabajo entre el plano material y el plano espiritual, cuya realización plena sólo tuvo lugar, en verdad, en las aspiraciones utópicas del *dêmos*, que esperaba en la democracia liberarse del trabajo servil.

En el ámbito de las concepciones sociales y políticas, fue Protágoras quien mejor enunció el papel de los políticos que pudieran desempeñar la labor más adecuada y más eficaz, en una sociedad como la ateniense de los momentos previos a la guerra. Su profesión, como sofista encargado de formar a los jóvenes de la aristocracia para convertirse en buenos políticos y llegar a ser ilustres en la ciudad, lo colocaba en una posición privilegiada para percibir las necesidades del momento y para interpretar las relaciones entre el *dêmos* y el individuo que pretendiera tratar con él de modo que pudiera obtener el éxito. El instrumento que sirve de vehículo entre el político y el pueblo es el discurso que, de acuerdo con determinadas técnicas, sirve para persuadir a la colectividad. Según el pensamiento del sofista Protágoras, siempre existen, sobre cada tema, dos discursos contrapuestos, interpretados éstos al mismo tiempo como «razonamientos», de acuerdo con el contenido semántico de la palabra griega *lógos*, resultado de unas circunstancias históricas en que no era posible desligar la reflexión de la oralidad. Ninguno de los dos razonamientos es más «verdadero» que el otro, aunque normalmente uno de ellos es mejor. El buen orador, que de ese modo ejercita en la práctica la política, es quien consigue hacer más fuerte, hacer triunfar por los votos del pueblo en la Asamblea, el que considera mejor, con lo que se transforma en «medida de todas las cosas». La labor del sofista consiste en hacer a los jóvenes de la clase dominante capaces de persuadir al pueblo para que vote «lo mejor». El político por definición en los momentos previos a la guerra del Peloponeso, cuando la labor de Protágoras era mejor acogida en la ciudad, era Pericles, que se había convertido así en medida y *noûs*, instrumento por el que se forja la idea de una democracia donde domina un hombre, pero lo hace de modo que el *dêmos* actúa libremente (Tucídides, II,65).[5]

En realidad, tal capacidad de control, generadora de concordia, no se fundamenta sólo en las virtudes naturales y en las técnicas persuasivas del hombre. El dominio del Egeo constituía el fundamento objetivo, material, con el que se conseguía el mantenimiento de un equilibrio social entre los ciudadanos libres, en el que actuaban civilizada y democráticamente los políticos. El control marítimo del Egeo debe mucho a las reformas que, durante el período de las guerras médicas, fortalecieron la flota y facilitaron la labor de los *thêtes* en la vida militar y en el desarrollo económico, al haber centrado ambas actividades en el mar, donde ellos adquirían un protagonismo. Éste era posible, desde luego, en un escenario en que se habían producido los cambios que la historia relaciona, sucesivamente, con las personas de Solón, Pisístrato y Clístenes. Los *thêtes* se convierten así en protagonistas de la victoria, lo que los coloca en disposición de transformarse asimismo en sus beneficiarios. Varias fueron las vicisitudes por las que pasaron sus relaciones

con los individuos de los sectores sociales de que se nutrían las funciones de gobierno: Temístocles, Aristides, Cimón. Al final, el proceso desembocó en las reformas democráticas de Efialtes, que atendían al funcionamiento práctico más que a los principios, y en la estabilidad representada por Pericles. Ahora, ya, el *dêmos* se erige en beneficiario directo de los logros obtenidos en la lucha contra los persas y en la Pentecontecia. Su papel como tal beneficiario lo obliga al mismo tiempo a resaltar los méritos que tales acciones han significado. Los beneficios no son más que el resultado lógico de acciones meritorias. El *dêmos* de la Pentecontecia se ve a sí mismo como el héroe que, por esos méritos, recibe aquellos beneficios. El imperio logrado, que permite la democracia y la concordia, actúa en el mundo de las ideas como el justificador de la superioridad, base material de esa democracia. La victoria sobre los persas sirvió para liberar a todos los griegos, por lo que se justifica que ahora éstos restituyan los beneficios, en una relación que no es más que la misma que existía entre los aristócratas, la del regalo que obliga a quien lo recibe, traducida a términos colectivos.

En el siglo IV, las disputas políticas sobre posibles formas de sistemas representativos, con o sin participación de los que carecían de tierras suficientes para poder pertenecer al ejército hoplítico, se traducían en distintas formas de interpretar el pasado, sobre todo en lo que se refería a las primeras formas de democracia y a la *pátrios politeía*, a la constitución ancestral,[6] donde, en muchos casos, se querían ver los modelos para establecer determinadas limitaciones en la participación política. Las corrientes que trataban de frenar la participación política de los *thêtes* exaltaban, como mérito fundamental de las guerras médicas y de la expulsión de los persas, la batalla de Maratón, mientras que olvidaban Salamina, o incluso la denigraban como paso hacia la degeneración de la vida política ateniense, por haber roto con el monopolio de los hoplitas, con la identificación entre el ciudadano y el campesino que, de acuerdo con el censo de Solón, producía al menos ciento cincuenta medimnos en su explotación agraria. La polémica acerca de la superioridad de los méritos de Maratón o de Salamina se convirtió, pues, en el siglo IV, en un escenario donde representar las diferencias políticas. Sus implicaciones sociales estaban presentes desde antes en diferentes formas de manifestación de la vida pública. En las comedias de Aristófanes, en plena guerra del Peloponeso, se expresan las nostalgias campesinas de un pasado feliz a través de la representación imaginaria de los «maratonómacos».

Las tensiones por poner de relieve la importancia de una u otra batalla dejaron su huella asimismo en las manifestaciones públicas conservadas a través de la epigrafía. En la base de un monumento, cuyos fragmentos se han hallado en el ágora y en zonas próximas a ella, se conservan dos inscripciones conmemorativas cuyo objeto se consideraba la batalla de Maratón.[7] La segunda no parece ofrecer duda para casi ninguno de los autores que la han analizado.[8] Además, es posible que la base corresponda a una estatua de Atenea Prómaco hecha con el botín arrebatado a los persas que desembarcaron en Maratón, según señala Pausanias (I,28,2). La primera, por el contrario,

objeto de estudios y restauraciones diversas, tiende a considerarse de manera bastante unánime como un elogio de los varones que combatieron en Salamina, pues parece aludir a las naves surcadoras de los mares y exalta sobre todo su hazaña de haber salvado a toda Grecia de la esclavitud. Según West,[9] sólo la batalla de Salamina se interpretaba en el siglo V como punto de inflexión suficientemente definitivo en las guerras médicas para ser considerada la acción en que los atenienses salvaron a los griegos en su totalidad. Luego, en el mismo monumento, se añadiría un elogio de Maratón, consecuencia del apogeo de Cimón, hijo de Milcíades, vencedor en esta batalla y rival de Temístocles, vencedor de Salamina.[10] Con los individuos, también se manifiestan así las tendencias interpretativas que reflejan las vicisitudes sociales.

Según Tucídides (I,72), cuando, en la reunión de los aliados peloponésicos, los corintios expusieron los motivos por los que, a su manera de ver, debían ir a la guerra contra Atenas, se hallaba presente en Esparta, por otros motivos, una embajada ateniense. Sus miembros aprovecharon las circunstancias para pronunciar un discurso que, según se desprende de las palabras que Tucídides pone en su boca (I,73-78), resultó más que nada una exposición de motivos y una justificación ideológica de la actitud agresiva de la ciudad, al tiempo que una advertencia para que los otros no minusvaloraran las fuerzas del enemigo al que proyectaban enfrentarse. A pesar de que la oportunidad del discurso no resulte muy verosímil, pues parece un tanto fuera de lugar que una embajada, presente allí por otros motivos, se adelante a participar en una asamblea de aliados para exponer lo que en definitiva es toda una teoría del imperio, esa misma circunstancia da más fuerza a la impresión de que Tucídides pretende imprimirle un intenso carácter explicativo. De hecho, se ha interpretado como un elemento de los que, en este primer libro, componen el conjunto de causas que, en diferentes grados, llevan a la guerra, de modo que la «Pentecontecia» (I,89-117) vendría a constituir el desarrollo fáctico de lo que aquí se expone como elaboración teórica justificadora de la superioridad ateniense, para ellos, y del temor causante de la guerra, para Tucídides.[11] La «Pentecontecia» sería la prueba documental de lo expuesto en el discurso.

En éste, en primer lugar, los atenienses ponen de relieve que han luchado solos contra los bárbaros en Maratón. A partir de ahí, sin embargo, se vio, en segundo lugar, la importancia del mar para los griegos, lo que, gracias a los atenienses, permitió que en Salamina se fraguara su salvación. Fueron los atenienses los que, en estas circunstancias, se mantuvieron firmes, mientras los demás griegos caían en la esclavitud. Tal es la situación que justifica sus aspiraciones a la hegemonía, la cual se apoya sobre todo en la acción de Salamina, aunque menciona también, como paso previo, la campaña de Maratón. En ese proceso, en su conjunto, se configura la hegemonía y se justifica la superioridad. Pero ésta, durante el siglo V, se define fundamentalmente a través de la batalla naval, porque allí la victoria condujo al mismo tiempo al fortalecimiento de las estructuras sociales coherentes con la exis-

tencia del imperio. El llamado «epigrama de Maratón», pues, no responde sólo al espíritu que sostiene el discurso de los atenienses en Esparta, según Tucídides (I,73-78), sino al que todavía animaba la política expansiva en la época de la expedición a Sicilia, según el discurso de Eufemo frente a Hermócrates, en VI,83-87, donde los argumentos se han concentrado en el dominio del mar. Tampoco el discurso fúnebre de Pericles (II,35-46) alude de una manera específica a los méritos de los maratonómacos. West concluye que la exaltación destacada de las hazañas de Maratón, más que al siglo V y a la época imperialista, corresponde a la reacción contraria y, por tanto, se consolida de manera firme en los esquemas ideológicos del siglo IV.

Cabe también plantear la hipótesis[12] de que Tucídides, al explicar el desarrollo ateniense a partir de Salamina y poner así el acento en el poder naval, lo que afecta también a la «Arqueología» como historia del crecimiento marítimo en general, está reflejando la visión espartana de la situación histórica del momento. Cuando Tucídides sitúa la causa profunda de la guerra en el temor de los peloponesios al crecimiento ateniense, se refiere a ese poder naval que, al mismo tiempo, podía trastrocar las estructuras de las ciudades e incluso, para algunos, la de la propia Atenas. Tucídides mismo ha podido comprenderlo. Ahora bien, si, por una parte, el poder naval fue la explicación negativa de quienes temían sus efectos, también debía de resultar, como se muestra por los textos epigráficos, explicación positiva y justificadora de quienes aparecían como sus beneficiarios, sobre todo en los momentos en que los efectos negativos, para ellos mismos, se han puesto de manifiesto. Visión ateniense, optimista, y visión espartana, cautelosa, se complementan para dar una imagen de la realidad y de sus reflejos mentales.

Si el período de la Pentecontecia es, en cierto modo, un tiempo imaginario en que se configura la idea de la superioridad de los atenienses, por ellos mismos y por sus contrincantes, es porque, en la realidad, el poderío ateniense se va consolidando a través de episodios reales que manifiestan su capacidad de control. El más importante, tanto por su valor económico como por su significación, fue el traslado, en 454-453, del tesoro de la Confederación desde Delos a Atenas, con lo que no sólo pasaba a ser ésta la que de modo directo controlaba las aportaciones de las ciudades aliadas, sino que con ello se erigía simbólicamente en guía y conductora de todos los griegos, a los que con sus acciones meritorias había liberado de la esclavitud y sobre los que, por ello mismo, había adquirido los derechos resultantes de acciones anteriores. La coalición y la superioridad no se justifican ya en la continuación de la guerra, sino en la paz lograda gracias a la guerra anterior.

Al mismo tiempo, paralelamente, los resultados de la propia guerra, sobre todo en la dirección que llevaba al predominio marítimo, permitían que, tras ciertas reacciones oligárquicas propiciadas por el optimismo triunfante que producía solidaridades enmascaradoras, se realizaran las transformaciones democráticas que institucionalizaban el predominio real del *dêmos*. Si algunos sectores entre los ricos pretendieron continuar ejerciendo el control a través de modos de redistribución de los beneficios que pasaban por su

propia labor evergética, las reacciones condujeron a nuevos sistemas en que el mismo *dêmos* realizaba la redistribución de los bienes públicos, *demósia*. Al frente de la democracia, sin embargo, se hallan igualmente individuos miembros de las oligarquías, e incluso de las familias aristocráticas más conspicuas, que han optado por hacer suyos los intereses del *dêmos* para acceder así a modos de control más sutiles, satisfactorios de igual modo para las aspiraciones populares, en condiciones en que las realidades imperialistas y sus beneficios permitían borrar los conflictos internos. Ahora la controversia se soluciona por medio de la palabra.

Entre los discursos que, en la obra de Tucídides, merecen citarse por su carácter introductorio, tendentes a explicar las condiciones de la guerra, se halla el pronunciado por Pericles, al final del libro I (140-144), con la intención de dar consejos a los atenienses en vísperas de la contienda y de prepararlos para ella. En él, Pericles expone diversos aspectos de la realidad. Lo concreto lleva a lo general y esto a lo concreto. Por mucho que los lacedemonios hablen de conversaciones (I,140,2), siempre resultan partidarios de resolver los litigios con la guerra (*pólemos*), y no con el uso del discurso (*lógos*), característico, en cambio, del modo de actuar de los atenienses. Ahí mismo se ve, de todos modos, cómo esa democracia de la palabra se halla vinculada al imperio, pues las concésiones se interpretan como resultado del miedo, del que sólo puede liberarlos la acción (I,140,5-141,1). Frente a la cesión por miedo se propone la actuación para evitar el miedo a perder lo que los atenienses poseen. Por ello, desde la *epimachía* con Corcira para defenderla frente a los corintios, puede verse, con matices, que en la estrategia de Pericles existe un aspecto activo, no agresivo, pero que, si no busca la guerra, tampoco la evita, dado que puede responder a los intereses generales de la ciudad.[13] El miedo a la guerra ofrece la perspectiva de una sumisión que crea a su vez miedo, pues se perdería el imperio. Éste es, pues, democrático y dialogante, pero, en la otra cara de la misma moneda, conduce a la guerra para evitar los peligros de caer en la esclavitud a la que conduciría la pérdida del imperio. La concordia interna forma una pareja inseparable con la guerra, pues sólo el imperio sostiene la primera, pero conduce a la segunda.

A continuación (I,141,2-4), en el mismo discurso, según Tucídides, Pericles expone las diferencias existentes entre ambos bandos en el campo de los recursos. Más que criterios cuantitativos, el autor emplea criterios cualitativos. Es cierto que se atribuye a la pobreza (*penía*) la incapacidad de los peloponesios para llevar a cabo cualquier tipo de guerra que no sea el breve enfrentamiento de unos contra otros, pero, en el contexto de la frase, resulta evidente que tal pobreza, que los hace incapaces para las contiendas duraderas y ultramarinas, se identifica con la falta de riqueza mueble, privada o pública, que se deriva del hecho de ser *autourgoí*, campesinos que trabajan la tierra en el sentido de explotar directamente la suya propia y de obtener de ahí su sustento. Este campesino no puede alejarse demasiado de sus propiedades, única fuente de sus recursos, mientras que los atenienses los obtienen en otras tierras, controladas a través del dominio marítimo. Así queda de-

finida la base económica que permite los peculiares modos de actuar de la sociedad ateniense en vísperas de la guerra, en contraposición a los propios de la sociedad hoplítica, característica de las ciudades del Peloponeso en general y de los espartanos en particular. La pobreza (*penía*) queda, pues, definida como un elemento del conjunto de la estructura social. El mismo Pericles, en el discurso fúnebre que Tucídides le atribuye en el libro II, en honor de los caídos el primer año de guerra, se refiere también a la *penía*, pero esta vez a la que pueda soportar un ciudadano ateniense, que, en este contexto, no le impide en cambio colaborar al bien común de la ciudad. La pobreza del espartano representa una estructura económica opuesta a la ateniense, poseedora de recursos, en la que la pobreza adquiere una nueva dimensión que proyecta dentro de la colectividad, marcada en un sentido opuesto al espartano.

En tales circunstancias, afirma el mismo Pericles más adelante (I,143,5), el ideal ateniense sería el de convertirse en isleños. El mismo planteamiento se hace el autor anónimo de la *Constitución de Atenas* atribuida a Jenofonte (II,14). Aquí, la capacidad del *dêmos* de prescindir del campesinado en el momento de tomar decisiones políticas configura uno de los aspectos más negativos de la democracia.[14] Para Pericles, en cambio, la insularidad representa un ideal que permitiría lograr plenamente los objetivos del sistema. Es preciso, afirma, acercarse lo más posible a la condición de insulares. Esto significa prescindir totalmente, en lo imaginario, de la tierra y de la casa (*oikía*), para prestar la máxima atención al mar y a la ciudad. Las dos actividades fundamentales en la producción de la ciudad dentro de su etapa democrática, la agricultura y la práctica naval, que formaban una unidad objetiva para permitir a los *thêtes* participar, no sólo en el mundo de la producción, sino también en el de la política, quedan aquí disociadas y la agricultura, que en definitiva constituye el fundamento de la producción antigua, incluso donde la navegación se ha desarrollado e impuesto tanto como en Atenas, queda aquí relegada a un segundo plano, para resaltar lo que es al mismo tiempo una realidad y una ficción, a saber, que Atenas se sustenta de su dominio marítimo, pero también que puede prescindir, económica, social y militarmente, de los campesinos y de su trabajo.

El pensamiento de Pericles queda enunciado de manera más teórica en el segundo par de conceptos expuesto, el de la contraposición entre la casa y la ciudad, que, por una parte, representan históricamente el proceso de formación de la ciudad por sinecismo, en que la *pólis* supera al *oîkos* al producirse la unión solidaria de las aristocracias que controlaban este sistema, con lo que se haría posible el desarrollo de los fundamentos económicos de la democracia, pero, por otra parte, también representan sincrónicamente la realidad misma de la ciudad, creadora de una unidad política basada en la producción agraria. Al marcar de nuevo el proceso como sucesión de etapas y despreciar el elemento básico formativo, la nueva sociedad democrática corre el riesgo de desarraigarse de aspectos fundamentales para su misma estructura y de desarrollar con ello los factores causantes de su propia destrucción. La

pólis, al adquirir el rango privilegiado como entidad histórica, también asume físicamente el papel de sustituto del campo, como isla sin territorio, y a ella acudirán desde el principio de la guerra los campesinos para refugiarse ante la invasión lacedemonia del Ática, con lo que el hacinamiento provocó la difusión de la epidemia y la propia destrucción, incluso físicamente.

Más adelante, en el mismo párrafo, el propio Pericles ofrece una nueva disyuntiva. Frente a la defensa de la tierra y la casa, propone la defensa de las personas, en un alarde de pensamiento humanístico y democrático, reflejo de las fuerzas ideológicas dominantes en la ciudad al comienzo de la guerra, pero también, en la perspectiva del futuro, ya conocido por Tucídides, como exponente de su falta de consistencia, pues, si bien en la teoría los hombres no deben estar en función de las cosas, sino al revés, resultó evidente que la supervivencia de los hombres dependía de las cosas. Los planteamientos democráticos comenzaban a desligarse, en la teoría, de las realidades materiales que los sustentaban. Sin embargo, tales planteamientos teóricos se apoyaban en realidades sociales y políticas que ofrecían su propia solidez, junto a las debilidades advertidas. La fuerza de Atenas, basada en el apoyo aliado, únicamente se sustentará en la victoria, que sólo se alcanza por mar. En caso contrario, ante la falta de fuerza de Atenas frente a los aliados, éstos no seguirán soportando tranquilamente su poder. La alianza proporciona la fuerza ateniense y ésta sólo se mantiene si es capaz de demostrarse, es decir, por mar. Las condiciones de la alianza se basan en su capacidad de ataque. El modo de demostrar que Atenas no va a someterse consiste en salir al ataque y devastar el territorio lacedemonio, lo que Atenas, frente a la invasión espartana del Ática, sólo puede hacer por mar. Al final del párrafo, pues, se señala que la guerra, en definitiva, sigue siendo, como en la ciudad hoplítica, una acción consistente en devastar el territorio de los enemigos por tierra o por mar.

Antes, en I,143,1, Pericles ha planteado el supuesto de que los enemigos utilizaran el tesoro de Olimpia o de Delfos para pagar a los marinos extranjeros con salario más alto que los atenienses y arrebatarles a los que éstos empleaban. Este párrafo tucidídeo sólo se entiende en relación con los capítulos 121-122 del discurso anteriormente pronunciado por los corintios en el congreso de Esparta para conseguir llevar a la liga peloponesíaca a la guerra contra Atenas. Según sus argumentos, tienen sobre ésta la ventaja numérica, mientras que la naval, que en cambio poseen los atenienses, podría superarse fácilmente si, además de la flota de que cada ciudad pueda disponer, se toma prestada una parte de las riquezas de Olimpia y Delfos para dar un salario (*misthós*) mayor a los extranjeros y atraer a los que se hallan al servicio de Atenas. Como se verá, puede decirse que los corintios, en el discurso de Tucídides, confunden el *misthós* que cobran los atenienses por el servicio público ciudadano[15] con el salario de un mercenario, pues llegan a argumentar (121,3) que la fuerza de los atenienses es comprada más que propia y, frente a la preocupación por las personas (*sómata*), expresada posteriormente por Pericles, creen que la fuerza de Atenas se basa en la riqueza

(*chrémata*), mientras que es la de los lacedemonios la que se basa en los *sómata*. Que los argumentos corintios no se oponen a los atenienses sobre unas bases homogéneas, sino que parten de presupuestos completamente diferentes e irreconciliables, se muestra cuando, en 121,4, se expone la teoría de que las virtudes propias son naturales, *phýsis*, y no pueden enseñarse (*didaché*), mientras que las ventajas atenienses, consistentes en el conocimiento (*epistéme*), pueden superarse con la enseñanza. Para el pensamiento democrático, las virtudes colectivas se transmiten y se enseñan precisamente en el ámbito de la ciudad democrática. La contraposición expuesta por Tucídides, como tantas otras veces, refleja la necesidad de señalar las posturas contrarias en los discursos contradictorios para indicar las contradicciones de la realidad, en este caso tocantes a estructuras sociales diferentes, las que se enfrentarían en la guerra del Peloponeso. La contraposición entre naturaleza y enseñanza, expuesta por los corintios en esta circunstancia, refleja una perspectiva exclusivamente peloponesíaca, incapaz de comprender las realidades democráticas, donde la riqueza (*chrémata*) constituye un bien público identificado, al menos en lo imaginario, con los intereses de la comunidad, a partir del momento en que ésta se convierte en el elemento redistribuidor de la riqueza excedente frente a los distribuidores privados de la ciudad oligárquica. Los corintios creen posible obtener esas riquezas a través de contribuciones capaces de equilibrar los ingresos atenienses (121,5), sin contar con que éstos se encuadran dentro de una estructura social sostenida en el imperio y reflejada en la democracia.[16] La prueba de que Tucídides quiere hacer notar esa disyuntiva a escala profunda se ve también en 122,1, donde los corintios creen que para los atenienses será definitiva la ocupación del territorio del Ática con fortificaciones, aspecto este que obtendrá una respuesta distante en el citado discurso de Pericles. El papel, en fin, que se proponen los corintios es el de la liberación de toda Grecia de la tiranía de los atenienses (122,3), con lo que asumen sólo en su lado negativo el aspecto imperialista de las relaciones de la ciudad de Atenas con sus aliados.

La contraposición se opera tanto en el plano de las estrategias como en el de la concepción del mundo. En efecto, en el párrafo citado del discurso de Pericles, en Tucídides (I,143,1), se acepta que el plan de los corintios sería terrible para los atenienses si se basara en la realidad social, si fueran en verdad extranjeros a sueldo los encargados de subir a las naves, y no los propios atenienses y los metecos. Según Pericles, lo que hace que tanto sus *kybernêtai* como los restantes componentes de la *hyperesía* sean los mejores de toda Grecia es precisamente que unos y otros son ciudadanos. Subsisten, con todo, algunos problemas que se resuelven positivamente en el plano de la terminología, cuando ésta se estudia atendiendo a las transformaciones sociales y a las diferencias que puedan crearse en las distintas entidades políticas. Por una parte, *xénos* en Atenas, en el plano militar, no tiene que identificarse con el mercenariado. Su presencia en los ejércitos atenienses puede atribuirse más bien a las formas peculiares de las relaciones imperialistas de Atenas en el siglo V.[17] Así, los *naûtai* citados en VII,63,3-4, aunque

no atenienses, son objeto de referencia por parte de Nicias, de tal modo que cabría pensar que, al menos en lo formal, se hallan asociados libremente.[18]

En relación con la *hyperesía*, por otra parte, también se plantean dudas acerca de la condición social de sus componentes. Del citado texto de Tucídides (I,143,1-2) puede deducirse que, al menos tendencialmente, en el momento de iniciarse la guerra, estaba formada por ciudadanos.[19] Desde luego, a lo largo de la guerra se darán situaciones críticas, pero, en la expedición a Mitilene, donde se enumeran en concreto los miembros de la tripulación, en situación de debilidad, se embarcaron, según Tucídides (III,16,1), los *zeugîtai*, los *thêtes* y los metecos, mientras que quedaron fuera los caballeros y los *pentakosiomédimnoi*. De esclavos y mercenarios no se dice nada, ni para notar su falta. Igualmente, en la batalla de las Arginusas, la presencia de los esclavos remeros que se refleja en las *Ranas* puede interpretarse como excepción significativa, derivada del momento difícil por el que pasa la ciudad. Puede tratarse de una excepción, por el contrario, de que a tales esclavos se les haya concedido algún tipo de participación en los derechos cívicos.[20] Los esclavos que, según se deduce de Tucídides (VII,13,2), estaban también entre la tripulación de la expedición a Sicilia, podían ir acompañando a sus dueños, al margen de que pudieran remar en ocasiones.[21]

Russel Meiggs, al tratar este tema,[22] se plantea un problema derivado de algunas reflexiones halladas en el discurso VIII de Isócrates. En el párrafo 48, en efecto, el orador establece un contraste entre la época en que los ciudadanos llevaban *hópla*, mientras que eran extranjeros y esclavos los que ejercían las funciones propias de los marineros, y su propio tiempo, en el año 356,[23] en que son los mercenarios los que llevan *hópla*. Cuando está a punto de terminar en derrota para Atenas la guerra social, que acabó con el segundo intento imperialista, lo que Isócrates añora no es la democracia, sino una especie de *pátrios politeía*, perteneciente al tipo de mundo en que el ciudadano era hoplita y el hoplita era ciudadano, es decir, la realidad hoplítica predemocrática, una época identificable como *old good times*. La prueba está en que, en el otro párrafo considerado, el 79, donde realmente se critica el imperialismo, se alude a los antepasados que llenaban las naves con lo peor de toda Grecia, los que participaban en toda clase de vileza, los *agrotátous*. El discurso VIII, *Sobre la paz*, es una propuesta para la actualidad, y el pasado se analiza en función de la misma, en la que se busca la vuelta a un pasado preimperialista.[24] Los orígenes del imperio y, por lo tanto, de la corrupción hay que situarlos al principio de la liga de Delos, según Davidson, por lo que la situación positiva descrita en el párrafo 48 es anterior a ella, mientras que sólo es posterior la del párrafo 79, en que destaca sobre todo el carácter vil de los remeros. El propio Isócrates, en una situación así, reconoce la dificultad que ofrece el lenguaje para exponer ante el *dêmos* (*demegoreîn*) sutilezas de este estilo (párrafo 27), pues, en definitiva, todavía era ese *dêmos* el que aspiraba a formar la tripulación de las naves. Así, ante él mismo, en el párrafo 76, se dedica a alabar al pueblo que en las batallas terrestres vencía a todos los que lo atacaban por tierra invadiendo el territorio (*es*

tèn chóran), es decir, al *dêmos* considerado como constitutivo del ejército de tierra y, por consecuencia, formado por los posesores de tierra.

Queda por comentar, finalmente, la situación de los *thranîtai*, citados por Tucídides (VI,31,3), referidos, por lo tanto, a una situación concreta y específica de la guerra avanzada, sobre cuyo carácter coyuntural todavía no conviene pronunciarse. Aquí se cita porque suele integrarse en el debate propuesto. En efecto, en el momento de la expedición a Sicilia, los tranitas, al igual que las *hyperesíai*, recibieron, además del *misthós* público, una *epiphorá* de los trierarcos. También en este caso, parece tratarse de la multitud de los libres sin tierra, la que, más o menos irónicamente, el personaje de Aristófanes, Diceópolis, califica, en *Acarnienses* (162-163), de salvadora de la ciudad, *ho thranítes leòs ho sosípolis.*

Nos hallamos, pues, ante una situación bastante particular dentro de la historia de la ciudad griega, donde el *dêmos* se ha configurado al margen de la clase de los hoplitas propietarios de tierra y soldados de infantería, para participar, en cambio, en la flota, libremente, pero recibiendo una paga del estado, o incluso de particulares, que los hace partícipes de las rentas de la ciudad, a través de la participación masiva en la marina, de que habla el Pseudo-Jenofonte, I,2. En el auge del imperialismo, este *dêmos* será posiblemente el mayor impulsor, porque, además, disfruta de los momentos en que, en la dinámica promovida entre Atenas y sus aliados de intervención y reacción, se realizan distribuciones de tierras, cleruquías que lo convierten en posesor de tierras, índice de nuevo modo de vida y de promoción social.[25]

En definitiva, la ciudad que va a enfrentarse a los lacedemonios en la guerra del Peloponeso se define como ciudad dedicada al mar, lo que se refleja en el planteamiento de la estrategia de Pericles, pero, sobre todo, constituye el resultado de un proceso político y social que concentra en la ciudad de los *thêtes* el poder y las responsabilidades. La tierra y la agricultura permanecen, en lo que a la consideración pública se refiere, así como en el peso político de sus cultivadores y posesores, en un plano secundario. En lo imaginario, positiva o negativamente, Atenas puede equipararse a una isla, a una *pólis* sin territorio. Tanto en la guerra como en la paz, estratégica y económicamente, la actividad principal se centra en la náutica. Ésta no es ya *párergon* de ningún objetivo, sino fin en sí misma, según dice Pericles en el discurso que Tucídides pone en su boca al final del libro I (142,9). La afirmación, válida desde el punto de vista material, en lo militar y en lo económico, lo es también en el de la consideración social, como propaganda periclea tendente a prestigiar labores que, en otras corrientes de pensamiento, se hallan relegadas a un plano servil,[26] las que servirían de paralelo a la actitud militar de los corintios, confiados en «comprar» la colaboración del *dêmos* náutico ateniense, y las que se expresan en el plano teórico en Platón y en Aristóteles.

La Pentecontecia ha representado, en suma, la transformación radical en el modo de distribuirse los excedentes producidos por la comunidad, del evergetismo como sistema en que los ricos oligarcas se apropian de la ma-

yoría de los mismos para distribuirla como servicio personal, como arma capaz de aumentar el propio prestigio y las posibilidades de control, hasta el nuevo sistema, facilitado por el imperio, en que la ciudad misma, públicamente, sirve de asistencia a los que no poseen medios propios, a través de la distribución de pagas por los servicios civiles y militares. Ese es el *misthós*, no comparable a un salario, pero tampoco a las pagas propias de los mercenarios, sino más bien definible como fenómeno propio, sólo identificable realmente con el sistema democrático propio de una ciudad antigua, en las condiciones sociales propias de la Antigüedad, pero también en las condiciones precisas de la democracia imperialista. Por ello, el conjunto del discurso de Pericles, reproducido por Tucídides en I,140-144, tiene como eje argumental la doble cualidad del dinero y del poder político, donde se pone el énfasis para definir la situación ateniense, base de la democracia y de su funcionamiento social, temas coincidentes con los que, con otro método, constituyen el eje argumental de la «Arqueología».[27]

Así se modelan los elementos de la construcción ideológica que permite el protagonismo de Pericles, donde se personaliza la ciudad como conjunto coherente y homogéneo posibilitado por aquellas bases económicas, y las líneas generales de la vida intelectual que tal realidad permite engendrar. La cohesión se estructura en sus elementos a varias escalas potenciadoras entre sí. Por ello, cuando los espartanos trataron de dividir a los atenienses, lo hicieron a través de la persona de Pericles, en quien, según Tucídides (I,127,1), querían ver la mancha tradicional de los Alcmeónidas por el sacrilegio cometido en el momento de la expulsión del tirano Cilón.[28] Tucídides contrapone así a Pericles, como símbolo de la unidad, con personajes que, con su actitud, habían provocado la división de la comunidad (I,128-138), como Temístocles o Pausanias. Aquél representaba, en cambio, la unidad, lograda en realidad a través de circunstancias económicas y sociales muy precisas. Así interpreta Connor la digresión acerca de los dos personajes representativos de los conflictos internos, en cada caso, en Atenas y en Esparta, inmediatamente después de las guerras médicas. Pericles es, por el contrario, el primero, *prôtos*.

Frente a la situación ateniense, como elemento contrapuesto que, en cierto modo, también la define, los espartanos, en el discurso de Pericles comentado, resultan caracterizados por su capacidad de combatir una vez, para vencer si la guerra se decide en un solo combate (I,141,6), lo propio de un ejército hoplítico, pero incapaz de sostener una guerra larga, por su falta de recursos (*chremáton*: 142,1). Pericles sabe, sin embargo, según el mismo discurso (142,4), que, aparte del daño que pueden hacer sobre el terreno, al que piensa que la realidad ateniense está en condiciones de hacer frente, también existe otro peligro que puede afectarles precisamente debido a esa realidad social, el consistente en provocar la deserción y fuga de esclavos, que aprovecharían la presencia de los enemigos. El otro problema se soluciona en principio porque, a las dificultades que surjan en la tierra ática, se hace frente con los territorios controlados gracias al dominio del mar (143,4).

2. LA ÉPOCA DE PERICLES

Los años de la guerra que coinciden con los últimos de la vida de Pericles, muerto en 429, suelen interpretarse, en un cierto sentido, como una continuación de los años de la Pentecontecia, sobre todo cuando se considera que la personalidad de Pericles sigue dominando la escena política ateniense y convocando en torno a sí la concordia de los ciudadanos. Consideraciones como las de Tucídides (II,65), cuando describe su capacidad para controlar al *dêmos*, y las de Aristóteles, en la *Constitución de Atenas* (28, 1), acerca de cómo, después de su muerte, todo lo referente a la comunidad política fue mucho peor, sirven para configurar esa imagen que, en cierta medida, responde a la verdad. Es preciso, sin embargo, determinar cómo esa verdad, correspondiente sobre todo al plano ideológico, resultado de los años de la Pentecontecia y conservada gracias a las características propias de esos primeros años de guerra, donde sin duda desempeña un importante papel la estrategia externa e interna de Pericles, contiene en sí abundantes elementos contradictorios, indicativos de conflictos que, al fallar la seguridad externa impuesta, también ponen en duda las bases de la concordia interna. En líneas generales, puede decirse que las condiciones del imperio continúan, pero, al mismo tiempo, la guerra favorece la dispersión y aumenta los gastos, con lo que empiezan a manifestarse dificultades que afectarán a las relaciones entre ciudadanos, anteriormente estables gracias a las condiciones específicas de la *Pax* ateniense.

Desde el principio de la guerra, cuando, después de los enfrentamientos en Potidea y Corcira entre atenienses y corintios, los peloponesios dan por terminada la paz de Treinta Años, y los tebanos, con el apoyo privado de algunos plateenses, entran en la ciudad de Platea e intentan ocuparla, con el desastroso resultado de que fueron encerrados y condenados a muerte, se pusieron de relieve en la práctica las peculiaridades estratégicas entre lacedemonios y atenienses, resultado de la diferente estructura social. El asunto de Platea se convirtió desde luego en el elemento clave para la ruptura real de las hostilidades. Así lo hace constar Tucídides en II,7, donde, al mismo tiempo, destaca las preocupaciones de los lacedemonios por intentar compensar las diferencias existentes entre uno y otro contingente naval. Buscan, en efecto, alianzas occidentales, en Sicilia e Italia, se proponen acumular dinero y deciden prolongar la situación, con la apariencia de la neutralidad a

base de acoger en sus puertos a los atenienses si se presentan «con una sola nave», la de los heraldos.[1]

Tal situación seguiría teniendo su peso en la estrategia de los primeros años de la guerra. Todavía en el 429, a pesar del protagonismo corintio, los peloponesios podían atribuir las culpas de su derrota en Patras, no obstante su superioridad numérica, a su propia indecisión (*malakía*) y falta de práctica, frente a la mucha experiencia de los atenienses (*empeiría*), por ser la primera batalla naval en que participaban, según Tucídides (II,85,2), circunstancia esta que hay que referir seguramente a la propia guerra del Peloponeso, como señala expresamente el escolio.[2]

Mientras esto era así para los peloponesios, los atenienses, por el contrario, cuando aquéllos se disponían a invadir el Ática, seguían los consejos renovados de Pericles de no hacer frente a la invasión y defender la ciudad a base de confiar en la flota, pues su fuerza estaba en los aliados, en los ingresos de dinero y en los excedentes acumulados (Tucídides, II,13,2),[3] la misma *periousía* de antes de comenzar la guerra, con lo que se demuestra que siguen funcionando y mostrando su eficacia las relaciones imperialistas. Otro problema es el de las consecuencias a que pueden llegar tales relaciones en el mismo proceso de la guerra.[4]

Tras la crisis de Platea, en los momentos en que se llevaban a cabo los preparativos para la guerra, el ambiente bélico provocaba los resultados habituales, lo que no dejaba de producir contradicciones en relación con la propia estrategia de Pericles. En efecto, se aceptaba la guerra, pero se adoptaba una actitud pasiva en lo que se refiere a la defensa del territorio y a las acciones terrestres. Así, la posición belicista de Pericles, cuando consideraba inevitable aceptar la guerra y no ceder a las reclamaciones peloponesíacas, se convierte en actitud agresiva entre los miembros de la *neótes*, de la juventud, en un término que Tucídides, en II,8,1, así como en II,20 y 21, utiliza claramente en un sentido técnico, en el de las últimas promociones de quienes formaban parte del ejército hoplítico.[5] En ese sentido, tanto en Esparta como en Atenas, era abundante el número de jóvenes gracias a los años, predominantemente de paz, transcurridos a partir del 454.[6] Esta era sin duda la juventud que Arquidamo esperaba ver reaccionar ante la posibilidad de que el campo ateniense fuera devastado, en una estrategia en principio acertada,[7] pues, en efecto, fue precisamente a esa juventud a la que le pareció oportuno no ver con indiferencia cómo se devastaban los campos. La situación era confusa y la población se dividió en bandos según las posturas adoptadas en relación con este problema. Por ello se dio ahora una de esas situaciones que se provocaron con frecuencia durante la guerra, donde se favorecía el protagonismo de los intérpretes de oráculos, los cresmólogos, que contribuían a sembrar la confusión cuando las contradicciones de la realidad impedían a la mayoría el análisis racional de la situación.[8] En efecto, los de Acarnas, directamente afectados por la presencia espartana, insistían en la necesidad de salir en defensa de los territorios que sufrían las consecuencias de la devastación y eso provocaba diferencias internas, pues, según se

pone de manifiesto en el discurso atribuido a Formión por Tucídides (II,89), en los momentos previos a la batalla naval de Naupacto y, por lo tanto, pronunciado ante un auditorio formado fundamentalmente por marineros, a los atenienses les preocupaba sobre todo la posibilidad de perder la hegemonía en el mar y para ello importaba antes que nada destruir la fuerza naval de los peloponesios.[9] Así, frente a lo que ocurría en relación con la posibilidad de un ataque terrestre, los atenienses no podían ni pensar en que los enemigos atacaran el Pireo.[10] De hecho, la reacción provocada ante el peligro representado por los planes de los megarenses, que afectaban al Pireo y a Salamina, fue, según Tucídides (II,94), mucho más unánime que la provocada por la invasión del territorio ático.

La estrategia de Arquidamo tuvo, pues, una eficacia relativa, pues no forzó a cambiar la de Pericles ni a transformar los objetivos marítimos iniciales. De acuerdo con las palabras que Tucídides le atribuye en II,11, el espartano esperaba que los atenienses salieran a su encuentro nada más verlo devastar y destruir sus bienes en el territorio. Según Arquidamo, sería lógico que los atenienses, más que ningún otro pueblo, tuviesen necesidad de actuar, pues estaban acostumbrados a mandar sobre otros y a devastar a los vecinos más que a soportar que se lo hicieran a ellos. En estas consideraciones, Tucídides consigue señalar, de un lado, el contraste entre ambas sociedades, reflejado en la diferente concepción del imperio, que lleva a Arquidamo al error de creer que el imperio ateniense necesariamente actúa de acuerdo con lo que él espera desde una forma distinta de concebir las relaciones de poder entre ciudades, la propia de la hegemonía de tipo hoplítico, pero, de otro lado, también señala cómo el imperio ateniense igualmente se basa en su capacidad de devastar otros territorios, con lo que se vislumbra esa contradicción consistente en que, en Atenas, a pesar de todo, el peso de los hoplitas es mayor del que pudiera desprenderse de la estrategia de Pericles y de la imagen teórica de la ciudad que se extrae de ella.

Así pues, si no provocó el cambio de estrategia de Pericles y de los atenienses, la esperanza de provocar la *stásis* a través de la táctica de devastar las tierras de los acarnienses, sí se plasmó en una realidad, la *éris* o disputa entre los ciudadanos. Los acarnienses formaban, en efecto, un elemento importante en el ejército de tierra ateniense, al que, según Tucídides (II,20,4), proporcionaba tres mil hoplitas.[11] La política abstencionista, en este caso, le creaba problemas a Pericles, hasta el punto de que procuraba reunir poco a la Asamblea. También tenía que evitar, de todos modos, que las tropas enemigas se acercaran en exceso a la ciudad, por lo que enviaba a los caballeros a los campos próximos, donde llegaron a tener un enfrentamiento de resultados poco claros. Esta táctica continuó practicándose en los años sucesivos de la guerra.[12]

En este contexto se entiende la esperanza de Arquidamo, según Tucídides (II,11,8), basada en que el poder para muchos atenienses consistía en controlar territorios vecinos, para los mismos atenienses para los que resultaría insoportable permitir que devastaran sus propias tierras, para los hoplitas

acarnienses y para los caballeros, tomados ambos como representativos de los poseedores de tierra, partidarios del mantenimiento de una cierta autarquía frente al aprovisionamiento desde tierras lejanas. Éste había de ir unido al control tributario que permitía la libertad del *dêmos* no propietario. En el discurso fúnebre de Tucídides (II,36,4), Pericles entiende la guerra como obtención de botín y defensa de lo obtenido. El fondo es el mismo que justificaría la reacción de hoplitas y caballeros, pero el botín ha cambiado, de la tierra a los bienes representados por *chrémata*. Ahora bien, el ejército ateniense en tierra parece vivir de la misma manera y, en Metona, los que andaban en torno al Peloponeso se hallaban dispersos, al parecer viviendo de la rapiña de las tierras, *katà tèn chóran*, según Tucídides (II,52,2), lo que permitió la acción de Brasidas. Luego (25,3) seguían por tierra mientras devastaban los campos, del mismo modo que hacían los espartanos en el Ática, lo que se repetía en los momentos sucesivos. La actitud de Pericles refleja una realidad, pero, en lo ideológico y programático, esa realidad, parcial, ha sido elevada al rango de interpretación global, representativa de determinados intereses, parciales, pero capaces de imponerse de manera teórica y programática en la totalidad. Los estrategos Sócrates, Cárcino y Próteas llevan a cabo, desde el mar, una estrategia de devastación y botín que reproduce, en definitiva, las tácticas de los ejércitos hoplíticos. Parecida era la táctica empleada por Cleopompo que, según Tucídides (II,26), se dedicó a devastar la costa de la Lócride y a tomar rehenes tras la conquista de Tronio.

Tales eran las circunstancias en las que Arquidamo planea su estrategia, de acuerdo con aspectos permanentes de la ciudad griega hoplítica, pero en desacuerdo con los efectos de las transformaciones recientes de la sociedad ateniense. Sus planes no tuvieron el efecto deseado, consistente en que Pericles ordenara que las tropas defendieran el territorio, pero sí hicieron nacer la discordia. Hasta tal punto es así que, si la situación de la Pentecontecia se había caracterizado por que los intereses del *dêmos* en asamblea y los de Pericles coincidían, ahora en cambio éste no se atreve a convocar la Asamblea por temor a que se pusieran de manifiesto los problemas. De este modo, desaparece uno de los rasgos más característicos de la Atenas de Pericles. En efecto, fue objeto de acusaciones y críticas, en las que, según los comentarios de Plutarco (*Pericles*, 33,8), tomaba parte Cleón. Plutarco cita, a este propósito, unos versos de Hermipo donde también se alude a Cleón en el mismo sentido,[13] con una referencia a la cobardía del político.[14] La presencia de Cleón en tal coyuntura plantea algunos problemas, pues su figura no parece en principio la más adecuada para encontrarse en la oposición en este momento, donde se mueven caballeros y hoplitas de Acarnas. Las transformaciones sociales comienzan a producir, de todos modos, efectos en la política. Si, después del ostracismo de Tucídides de Melesias, los miembros de la aristocracia han sido quienes han encarnado las aspiraciones políticas del *dêmos,* en un cuadro en que la concordia permite la colaboración, pronto los jefes del *dêmos* dejan de ser los hombres ilustres, según el testimonio de Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 28,1), para que sus dirigentes se recluten

entre individuos no pertenecientes a la aristocracia. Da la impresión de que tales individuos empiezan su actividad en un movimiento de oposición a Pericles.[15] En cualquier caso, resulta de momento difícil encuadrar en ese movimiento de oposición a una figura definida con los rasgos sociales de Cleón. Los desarrollos sociales, con todo, se interfieren, y un curtidor, o empresario de un taller de pieles,[16] que se asienta y que consolida su situación en el período de la guerra, puede, originariamente, no haber sido ajeno a los intereses de hoplitas y caballeros, cuando los hace coincidir el deseo de una estrategia agresiva.

Importa de momento, sin embargo, sólo destacar cómo, en los mismos tiempos de Pericles, la guerra ha hecho estallar las divisiones internas de la sociedad ateniense, ocultas en el período de la paz. Ni se reunía la Asamblea ni se permitía que los embajadores espartanos entraran en contacto con nadie, sin duda por temor a que se agrietara aún más la coherencia de la ciudadanía.[17]

La invasión de Arquidamo puso también de relieve cuáles eran los elementos de inestabilidad hasta entonces ocultos en el terreno de la colaboración entre el *dêmos* y el aristócrata Pericles. En ambientes aristocráticos era frecuente que los hombres mantuvieran relaciones de amistad que se situaban por encima de la ciudad, transmitidas a lo largo de generaciones, apoyadas en compromisos de hospitalidad, de *xenía*, lo que les permitía considerarse «en casa» en cualquiera de las ciudades. A veces, en las guerras que las enfrentaban, tales relaciones podían ocasionarles problemas específicos a las personas implicadas. Pero ya Homero (*Ilíada*, VI, 119-236) había marcado la pauta al exponer cómo Diomedes y Glauco, al reconocerse en medio del combate, habían hecho prevalecer las relaciones tradicionales de hospitalidad por encima de los intereses que llevaban a la lucha a sus pueblos respectivos.[18] Pericles era huésped del rey espartano Arquidamo.[19] Por ello, temía que sus propias tierras quedaran sin tocar, pues lo culparían de connivencia o de algún otro delito similar. La consecuencia fue que declaró ante la Asamblea cuál era su situación y prometió que, si sus temores se cumplían, sus tierras quedarían a disposición del estado. De este modo renunciaba a sus privilegios y quedaba integrado en la población de Atenas como un ciudadano más. La propiedad de la tierra dejó así de ser obstáculo para la integración total.[20] De este modo no había posibilidad de que su posición económica y social sirviera de perjuicio para el conjunto de la ciudad, a pesar de que del texto se desprende que debía de tratarse de una propiedad considerable.[21] Su actitud en favor de lo público (*demósia*) se contrapone a la posible actuación de Arquidamo, que parecía tratar de resultar grato en el terreno de lo privado (*idíai boulómenos charízesthai*).

La hipotética actitud de Arquidamo parece basarse en las relaciones de *cháris* privada que predominan entre los nobles de toda Grecia. Para Pericles, en el discurso fúnebre expuesto en Tucídides (II,40,4), la *cháris* la hacen los atenienses a los demás, en relaciones de dominio que crean dependencias. Se muestra así un ejemplo más de las relaciones entre lo público y lo privado.

Frente al favor personal, promotor de agradecimientos, en las relaciones representadas por la *cháris*, Pericles procede aquí a la intervención de la colectividad, a transformar sus propias tierras en tierras públicas, como ha hecho con la redistribución, al sustituir el evergetismo privado por la retribución pública de las funciones ciudadanas. Viene a plasmarse así, hasta sus últimas consecuencias, el proceso por el que la *pólis* adopta y asume las funciones y los privilegios de las individualidades de la aristocracia.

Conviene insistir, de todos modos, en que los textos comentados pertenecen a un discurso puesto en boca de Pericles por Tucídides, es decir, representan el reflejo mediado de la expresión ideológica de una realidad que produce una concepción del mundo válida para asimilarlo. Tucídides insiste en que Pericles representaba una superioridad de hecho, no institucional, de acuerdo con las interpretaciones del calificativo de estratego *dékatos autós* que le atribuye el historiador (II,13,1).[22] Los diez estrategos eran institucionalmente equiparables. De acuerdo con la imagen tucidídea, Pericles podía declarar, como Augusto, que en *potestas* era igual a los demás magistrados, a los que superaba en *auctoritas*. De hecho, Pericles se halla en una posición destacada, que le permite una actuación personalizada, pero también posibilita que le atribuyan las culpas por no haber salido a hacer frente a los enemigos aun siendo estratego (21,3), como si no hubiera otros nueve. La colectividad tiene, en su mismo promotor ideológico, un ejemplo que la contradice. También esta contradicción responde a otra, presente en el contexto social, representada por la necesidad de intervenciones privadas, sólo factibles cuando existen personas poderosas económicamente, a las que es posible ejercer la trierarquía, único modo de financiar las naves, tantas que se podían dejar en reserva cien trieres, con sus trierarcos, cada año, para caso de peligro inminente en la ciudad (24,2). Atenas vive y se defiende a través de la síntesis entre público y privado, entre colectivo e individual, que caracteriza esa sociedad por lo menos desde las guerras médicas y, sobre todo, desde el esfuerzo organizado para la defensa de Salamina en la línea política protagonizada por Temístocles. El dinero público se distribuye en favor del interés público, a través del esfuerzo privado de los ricos. En el llamado «decreto de Temístocles»[23] se indican las condiciones para la trierarquía, entre las que se halla la de ser propietario de tierra y casa en el Ática. La financiación privada no deja de existir en el estado democrático, dirigida en efecto hacia el interés público, pero con ello se permite también una cierta capacidad de control, la propia del que da, como muy bien sabía exponer Pericles al referirse en el «discurso fúnebre» a la capacidad de control de Atenas, basada en que daba y no recibía.

La trierarquía constituye, pues, a escala propia de la clase dominante, el modo de ligazón de la tierra y el mar en la ciudad. Pero, a pesar de todo, la guerra crea el abismo, pues ya no se trata de que los propietarios colaboren en la flota, sino de que abandonen las tierras para defender la ciudad y dedicar todo el empeño a la marina (II,13,2). Ahora, el espíritu del decreto de Temístocles se ve en cierto modo derrotado. Al mismo tiempo, también la

cohesión, que, favorecida por el imperialismo, empujaba a su vez hacia el imperialismo,[24] comienza a agrietarse. Los atenienses obedecieron cuando tuvieron que abandonar sus campos (II,14,1-2), pero lo hicieron con dificultad, pues estaban habituados a vivir en ellos. El texto de Tucídides (II,16) resulta suficientemente significativo: a pesar del sinecismo, seguían viviendo en el campo y allí tenían santuarios y casas, lo que venía a representar la propia *pólis*. En el texto se refleja el sentido profundo de *pólis* como realidad social, producto de un proceso igualmente social, como lo es el sinecismo, indicativo de cómo la *pólis* fuerte podía seguir teniendo, desde un cierto punto de vista, un fundamento preponderantemente agrario. La *pólis* ateniense había experimentado, de todos modos, una evolución, creadora de realidades económicas relativamente alejadas de la tierra cultivada, donde se permite una transformación social en que nace una ciudad alternativa, verdaderamente urbana, campo de influencia de los cambios ligados a políticas como la de Pisístrato, Clístenes o Temístocles, pero creadora también de una ideología de peso como la que sustenta la estrategia de Pericles. Ésta resulta, pues, parcialmente coherente y parcialmente incoherente, resultado lógico de una transformación, pero provocadora de conflictos, lo que entrará en una cierta contradicción con la ideología de la concordia, igualmente dominante.

La política bélica de Pericles es heredera del sinecismo, pero éste posee una vertiente diferente, porque, en palabras del propio Tucídides (15,2), al referirse al sinecismo organizado míticamente por Teseo, su fin fue organizar la *chóra*, realizar una especie de *diakósmesis* de la *chóra*, lo que desde luego no permitía prescindir de ésta. El resultado fue que los habitantes de esa *chóra*, ordenada para su mejor productividad, tuvieron que prescindir de hacerla producir y refugiarse en el *ásty* (17,1), en la ciudad propiamente dicha, por lo que crearon conflicto al concentrarse en templos y lugares públicos y ocupar hasta el Pelárgico, donde estaba expresamente prohibido instalarse. La acción de Arquidamo tenía, pues, cierta eficacia, sobre todo en algunos puntos, como Oropo, donde los peloponesios saquearon el territorio en su retirada (II,23,3), pues sus habitantes se consideraban sometidos a Atenas y esto podía agravar la situación, ya que de hecho Atenas no había dejado de ser una *pólis* hoplítica. Su dominio territorial formaba parte de la política expansiva, especialmente por tierra.

Pero también era así por mar, donde, por otro lado, los atenienses aplican simultáneamente una política imperialista, conquistadora y protectora, como en Solio (30,1), fortaleza que no se limitan a arrebatar a los corintios, sino que, con su territorio, la entregan a los palereos, especialmente favorecidos entre los acarnanios.

Ahora bien, la democracia, que basa su fuerza y su orientación en los ciudadanos del *dêmos* sin tierra, se permite gracias al imperio el establecimiento de colonias en los lugares sometidos, de donde, como en Egina, pueden expulsar a los habitantes para asentar a los atenienses que, además, vigilaban así el importante paso naval hacia el Peloponeso, según resalta Tucídides (II,27,1).

Al margen de las consideraciones expuestas, sería de interés contar con datos numéricos fidedignos para poder realizar una evaluación rigurosa en los momentos de iniciarse la guerra, para intentar calibrar la importancia de los cambios desde entonces ocurridos. Tras referirse a los recursos estrictamente financieros, Tucídides (II,13,6) dice que los atenienses contaban con trece mil hoplitas, además de los dieciséis mil encargados de las guarniciones y de los muros. Sin embargo, las cifras suelen considerarse excesivas,[25] con lo que, en los números y en sus correcciones, nos movemos siempre en un terreno tan resbaladizo como cuando las cifras faltan, o incluso más. El dato numérico y las interpretaciones cuantitativas se revelan, una vez más, inútiles. De hecho, las mismas fuentes resultan no coincidentes, pues Diodoro Sículo habla de doce mil hoplitas, aparte de más de diecisiete mil entre los que estaban en las guarniciones y los metecos (XII,40,4). También varía el concepto, pues ahora se menciona de una manera específica a los metecos, con lo que las posibilidades de que la enumeración militar tenga una traducción social quedan considerablemente reducidas. En efecto, a continuación (II,13,7), Tucídides enumera entre los hoplitas a jóvenes, viejos y metecos. Otras enumeraciones resultan menos significativas, como los dos mil hoplitas y doscientos caballeros de II,79,1. En 102,1, Tucídides menciona, junto a cuatrocientos hoplitas de los atenienses en las naves, a cuatrocientos de los mesenios. Resulta de interés considerar la capacidad de estos últimos para constituir un contingente de hoplitas. Basta considerar que, a pesar de la imagen marítima dominante en la estrategia inicial de la guerra, basada en una parte de la realidad, sin embargo, la organización de la ciudad en la guerra tiene también presentes los sectores componentes del ejército hoplítico como factor básico de la defensa, seguramente porque, en definitiva, su peso social no era en la realidad tan exiguo como podría hacer pensar la mencionada estrategia.

Algunos problemas específicos pueden plantearse en relación con la presencia de los metecos. Tucídides (II,31) los menciona de modo expreso en el momento de la invasión de la Megáride.[26] Según Wick, se trata de evitar, por parte de Tucídides, que se pueda atribuir mucha importancia al caso de Mégara como causa de la guerra del Peloponeso. En ello se sitúa en posición diferente a la de Ste.-Croix,[27] para quien, por el contrario, las exageraciones de Aristófanes son las que necesitan una corrección. Para Ste.-Croix no hay que dar tanta importancia a los mercados mencionados en el llamado *pséphisma* megárico, pues en la economía antigua este tipo de controles no tiene ni la importancia ni la trascendencia que pueden atribuírsele en economías modernas de tipo mercantilista. Sin embargo, en el caso de Mégara se interfieren también motivos territoriales, pues los atenienses acusaban a los megarenses de cultivar las tierras limítrofes,[28] juntamente con los que afectan a la economía esclavista, pues, al mismo tiempo, según decían, los megarenses se dedicaban a acoger a esclavos fugitivos, elemento este que introduce en una realidad social básica en el momento de la guerra, la de los marineros y los agricultores de la población libre, la complicación derivada de la presencia de una población servil.

En líneas generales, pues, los primeros años del conflicto continúan la realidad social de la Pentecontecia con la incidencia de la guerra, pero ésta, más que alterar, pone de relieve algunas de las contradicciones previamente existentes. La situación, crecientemente conflictiva, crea el ambiente para las afirmaciones fuertemente ideológicas, que pretenden consolidar la situación de concordia sobre la base de una parte de la realidad en cierto modo simplificada. Que el aprovisionamiento proceda en su totalidad del exterior no sólo resulta un argumento productivo porque favorece la estrategia naval (Tucídides, II,38,2), sino también porque de ese modo se pone de relieve la grandeza de la ciudad, capaz de controlar los principales centros de aprovisionamiento, tanto para la alimentación como para las materias primas y para el atesoramiento de los fondos necesarios para esa guerra, la que se deriva del hecho de que lo que hay que proteger son los mercados lejanos. La expresión ideológica mira, pues, hacia una eficacia inmediata, como se ve igualmente en II,13,2. La situación es, pues, la misma que antes de empezar la guerra, pero se hace preciso señalar que sólo la guerra y, en concreto, una determinada forma de enfocarla, puede permitir su conservación. Por ello, en el discurso, en cierto modo se ocultan los aspectos de la realidad que no responden a esta concepción monolítica, ideológicamente eficaz. No se trata, por tanto, exactamente de una alteración de las condiciones de vida previas a la guerra promovida por la invasión del Ática, sino de una configuración de las prioridades estratégicas en función de las posibilidades reales, apoyada en un aparato ideológico que privilegia una parte de la realidad en aras de la eficacia. El imperialismo sirve de base económica, por lo que no pueden ponerse en peligro las relaciones con las ciudades, aunque se ponga en peligro la producción agrícola, por lo que se elabora la teoría de que la ciudad sólo vive de las relaciones externas.

El discurso fúnebre de Pericles en Tucídides (II,35-46) es posiblemente la expresión ideológica más explícita de las aspiraciones y justificaciones de la democracia ateniense cuando se empiezan a notar los efectos de la guerra. Varios son los aspectos profundamente ligados con la situación real del momento.[29] De entrada, ante la función misma de hablar en honor de los muertos en la guerra que le ha correspondido, se plantea la disyuntiva entre lo público y lo privado, entre los papeles colectivo e individual en la ciudad democrática, porque la guerra se gana por las virtudes de muchos, mientras que el elogio queda en manos de un solo hombre. La ciudad democrática representa una superación del individualismo heroico, que ya se ha operado en la ciudad hoplítica y se ha manifestado en la erección de un túmulo heroico colectivo como el que honraba a los muertos en la batalla de Maratón. La ciudad como un todo, su ejército, los ciudadanos en armas son en su conjunto objeto de elogio. En la ciudad democrática de la Pentecontecia se realizaba la concordia a partir de la colaboración entre la colectividad y el individuo, fenómeno que sigue produciéndose ahora gracias a esa forma de continuidad que, durante los dos primeros años de guerra, está representada por la figura de Pericles, pero gracias también a la tradición del discur-

so fúnebre, que se conserva como práctica individual, encomendado a un hombre sobresaliente designado para ello, que debe pronunciarlo sobre la tumba colectiva sufragada con el dinero público (*demósion*). La pervivencia de la concordia representa al mismo tiempo una forma renovada del control individual de la aristocracia.

Los contenidos poseen al mismo tiempo significaciones precisas, indicativas de la ambigüedad que trae consigo el trasvase ideológico. También el pueblo puede ser objeto de envidia. Si la alabanza a algunos parece excesiva, se provoca en ellos el *phthónos*, la envidia, como la que destruye entre sí a los aristócratas en la época arcaica y a los aspirantes al dominio individual en la época de las rivalidades gentilicias de finales de la República romana. El *dêmos* no sólo recibe los honores del héroe, sino que asume los peligros de las rivalidades de la aristocracia de donde procede el héroe. El *dêmos* se asimila al héroe y se transforma en individuo, al colectivizarse el héroe individual. En la ideología democrática se opera el mismo fenómeno que explica una de las características de la tragedia, o de algunas tragedias, la del héroe que, como Edipo, encarna en cierto modo a la colectividad, aunque al hacerlo convierte a la colectividad en individuo y en masa dependiente del individuo que realmente encarna las cualidades que se atribuye el *dêmos* o le atribuye el individuo de la aristocracia que ejerce los poderes individuales. Tanto Edipo como el *dêmos* temen las envidias.

De este modo, al asimilarse imaginariamente a la aristocracia heroica, el *dêmos* marca diferencias con respecto a quienes pueden envidiarlo. El *dêmos* ateniense, en la democracia, se convierte en un cuerpo privilegiado, en teoría, frente a «los pocos» o, como *dêmos* urbano y masa de marineros, frente a los hoplitas y agricultores, tal como lo veía el escritor anónimo de la *Constitución de Atenas*, el Pseudo-Jenofonte y, en la práctica, frente a las colectividades reales en las que se apoyaba su capacidad de control, la formada por los no privilegiados, las ciudades de la Liga y los no ciudadanos. Tales consideraciones constituyen algunas de las bases que, en el campo ideológico, posibilitan determinado tipo de evolución en la sociedad ateniense durante la guerra del Peloponeso.

El contenido del discurso continúa en el mismo tono. El orador comienza por referirse a los antepasados, como en los epitafios privados, aunque el espíritu sea diferente,[30] y a la honra y recuerdo que merecen, *timé* y *mnéme*, conceptos que afectan en la literatura tradicional al honor propio del noble y al símbolo que sirve para guardar memoria del héroe, el monumento funerario en la mayoría de los casos. Fueron los primeros antepasados los que han procurado un territorio (*chóra*) libre, en una doble alusión, al país en su conjunto, que puede ser libre gracias a las luchas contra los persas, y al terreno cultivado en concreto, libre gracias a los resultados positivos que obtuvieron las luchas económicas y sociales de la época arcaica, de Solón a Clístenes. Con ello, Pericles absorbería en la comunidad política a la comunidad de los agricultores que forma el ejército hoplítico y la doble alusión acabaría en una sola, representativa de una época positiva, pero pasada, como parte de la his-

toria pasada de la ciudad, porque, a continuación (36,2), Pericles alude a los padres, a la generación inmediatamente anterior, como la de mayor mérito, por ser los que obtuvieron el imperio y se lo transmitieron a ellos, con lo que a su vez han podido obtener la autarquía en la paz y en la guerra (36,3). En este capítulo, el discurso resulta integrador y «progresista», pues la ciudad va a mejor y sus hombres son mejores. Lo anterior queda integrado, pero superado por la nueva realidad, donde la clásica autarquía del campesino, que consume lo que produce y produce lo que consume, que hace productiva la tierra y la defiende con las armas, en la paz y en la guerra, se transforma en autarquía de la ciudad imperialista, que se alimenta y se defiende en la paz y en la guerra gracias a sus relaciones de dominio con gran parte del mundo griego. El concepto de autarquía, en su uso imperialista, llega a adquirir el contenido contrario al propio de la ciudad hoplítica y campesina. Da la impresión de que se ha usado, e incluso manipulado, para dar un fundamento tradicional a la nueva situación, al tiempo que se deja entrar en ésta el cuerpo de doctrina propio de la tradición, que permite también la transferencia de criterios de distinción social que, a la larga, harán aceptable la destrucción de la igualdad. El planteamiento resulta altamente integrador, porque también podía complacer a los ciudadanos soldados hoplitas agricultores que, en la estrategia utilizada, aparecen como marginados.

Sin embargo, el discurso se define y, entre las alabanzas por las campañas bélicas y por los logros en la *politeía*, el orador opta por éstos (36,4), con lo que el epitafio cobra su propia personalidad y se adapta al momento, que requiere ante todo una defensa del sistema democrático con el contenido que se viene especificando históricamente, el de síntesis superadora que permite una nueva autarquía, pero también permite la pervivencia de lo privado bajo las consideraciones totalizadoras de lo público, la libertad de lo privado bajo la disciplina de lo público. Aquí también[31] la diferenciación de lo privado responde a los esfuerzos de la aristocracia dominante para garantizar sus privilegios sin que sean objeto de contestación ni lleven al conflicto social, con lo que el pensamiento que subyace a la exposición democrática revela igualmente las artimañas del ocultamiento. La disciplina pública democrática no afecta a los intereses privados de quienes los tienen.

El discurso se pronunció en el ambiente adecuado, en los funerales celebrados a expensas públicas por los caídos en el primer año de guerra (II,34), de acuerdo con la costumbre tradicional,[32] después de la exposición pública de los restos mortales para ser objeto de ofrendas y de la celebración de la *ekphorá*, o procesión en carros que llevan cajas (*lárnakes*) de ciprés con los restos agrupados por tribus, donde participan ciudadanos y extranjeros por igual, para rendir honores, junto con las mujeres y sus lamentos, a los muertos por la patria. Luego se erige un monumento público (*demósion sêma*) en el más bello lugar exterior (*proástion*), el Cerámico, donde, según Tucídides, se enterraban los muertos en la guerra, salvo los de Maratón.[33] El discurso se sitúa así en la tradición de la ciudad hoplítica adaptada a la ciudad democrática, con dinero público, para hacer un elogio de «los muchos» (II,35,I).

La adaptación también se lleva a cabo en el plano de las acciones militares elogiadas. No sólo las guerras defensivas, sino las que permiten obtener posesiones, no sólo la guerra contra el bárbaro, sino también la guerra contra el griego, reciben aquí las alabanzas, pues todas las victorias se han obtenido gracias a la *politeía*, que interesa tanto a ciudadanos como a extranjeros. La nueva situación comienza a hacer notar la existencia de nuevas diferencias «internacionales», que no afectan a las diferencias entre griegos y bárbaros o entre ciudadanos y extranjeros, sino a la *politeía*, a los nuevos modos de agruparse de las ciudades entre sí, a las posibilidades de explotación o sumisión entre griegos, justificadas, más que en las diferencias «raciales» que sustentaban el panhelenismo, en las instituciones que sirven de apoyo a un imperialismo que se ejerce entre griegos (II,36,4). Los resultados son públicos y privados. Los sacrificios y juegos como campo privilegiado del consenso,[34] logrado gracias al mismo imperio, tienen por contrapartida las lujosas instalaciones privadas,[35] garantizadas también por el mismo consenso logrado con el imperio y respaldado ideológicamente por la misma teoría que apoya la existencia de esa duplicidad: lo público garantiza lo privado, aunque la seguridad que éste adquiere también garantiza la falta de coerción sobre los que disfrutan de lo público. Ello permite, igualmente, la identificación con la ciudad de cada individuo que, en lo político, se convertirá en su amante, *erastés*, en una trasposición de las relaciones entre aristócratas, en la tradición arcaica más arraigada, la que se manifiesta en el banquete y en la lírica, a las relaciones entre individuos y colectividad. Si los demagogos de origen aristocrático recibirán los reproches de sus compañeros de clase por haberse hecho amantes de la ciudad o del *dêmos*, y no de sus compañeros, Pericles, en cambio (II,43,1), elogia a cada uno de los ciudadanos por ser igualmente *erastés*, con lo que el hombre colectivo no sólo se asimila al aristócrata como colectividad, sino también individualmente, cada uno por su propia actuación en la guerra en defensa de una ciudad cuya *politeía*, democrática, le permite ser *áristos*.

La definición de democracia que, en su dicurso, expone Pericles, según Tucídides (II,37,1), resulta plenamente significativa por el hecho de que, en su dirección unilateral, se introducen elementos complejos, resultado de la realidad misma. Nadie, si tiene algún bien que hacer a la ciudad, se ve obstaculizado por la pobreza (*penía*), a causa de la oscuridad de su *axíoma*. Se trata de una concesión, por el tono con que se expresa y por lo que tiene de referencia a la falta de censo cuantitativo en la ciudad democrática. Parece dudarse de que tenga algún bien que hacer el que es pobre y se da por supuesta la oscuridad de su *axíoma* o *dignitas*. Antes, se ha considerado, como condición para la actuación en política, la *axíosis*, término de la misma raíz, explicado como criterio para acceder a los honores y para participar en la democracia. En el contexto, lo legal es igual para todos, mientras que existen diferencias privadas, pero es esa *axíosis* la que permite el acceso a lo común, y no la pertenencia a un grupo o parte, ¿o partido?, *méros*. Es la *areté*, lo que revierte de nuevo a criterios aristocráticos remodelados. La primera defini-

ción, genérica, se basa en la referencia a las masas frente a los pocos. La participación real, en cambio, se ofrece de manera más matizada y, en cierto modo, ambigua.

La relación aristocrática se sublima igualmente en las relaciones imperialistas. Atenas obtiene a los amigos en la acción, no en la recepción de beneficios. La *philía* se define, del mismo modo que la *amicitia* latina de finales de la República,[36] como el modo de crear formas sublimadas de dependencia clientelar entre los dominantes. Quien da, dice Pericles (II,40,4-5), se hace fuerte y crea deudores, mientras que el que debe se ve obligado al agradecimiento, a la *cháris* como instrumento de poder. La relación crea, para unos, la libertad, para otros, las obligaciones. De este modo, una vez más, el *dêmos* ateniense se convierte en dominante a través del imperio y asume en sí la teoría de la clase dominante que le impedirá la creación de una teoría propia y democrática de la democracia. De nuevo, así, la democracia será autarquía (41,1), pero, además, poseerá la ventaja de ser capaz de dominar sin crear indignación (41,3). Tan segura de sí misma, la democracia asume la teoría de que se puede dominar sin crear temores. El discurso de Pericles representa el momento culminante de la realidad y de la ideología, basado en que el superávit proporcionado por el *phóros*[37] permite de hecho la igualdad tanto como el desarrollo de una teoría propia de la superioridad. El imperialismo era el resultado de la coincidencia entre el *dêmos* y los aristócratas, donde se fragua la posibilidad de que el imperialismo sea democrático,[38] germen de las propias contradicciones ideológicas del mismo *dêmos*.

Al segundo año de guerra, cuando la invasión del Ática afectó a las minas y duró más tiempo (II,55,1; 57,2), creció la oposición a Pericles (II,65,3) y, en cierto modo, alcanzó su éxito la estrategia del espartano Arquidamo.[39] Sin embargo, los resultados también tomaron una doble dirección, pues uno de los efectos graves de la invasión del Ática y del hacinamiento de las gentes del campo en la ciudad fue la propagación de una enfermedad contagiosa, a la que habitualmente se le da, de manera genérica, el nombre de peste, que provocó la muerte masiva de ciudadanos y una alteración de costumbres, hábitos y principios que Tucídides (II,47,3-54,5) describe magistralmente en toda su complejidad.[40] Por una parte, los lacedemonios dejarían de invadir el Ática, pero, por otra, el propio Pericles perecería víctima de la epidemia. En cierto modo, todo empezó a cambiar, lo que permite a muchos poner la muerte del Alcmeónida como hito fundamental para explicar el cambio. Sin embargo, la situación es más compleja y las complicaciones empiezan antes de su muerte, pues muchos de los afectados fueron precisamente los refugiados procedentes del campo (II,52,1), con lo que vuelven a ser una vez más las principales víctimas de la política militar seguida. Tucídides refleja las preocupaciones que lo agobian ante los cambios producidos, incluso en el terreno social y económico, pues (53,1) algunos lo pierden todo y otros ganan inesperadamente. Pero antes, aunque los lacedemonios habían llegado hasta Laurio, las minas que proveían de plata a la ciudad de Atenas, Pericles había mantenido la misma estrategia (II,55). Sin embargo, había tenido que preparar una expedición

contra el Peloponeso para buscar la compensación, externa e interna, con la participación de cuatro mil hoplitas y trescientos caballeros (II,56,2), tal vez como modo de integración, en la estrategia naval, de los sectores más afectados por la estrategia terrestre. Se dice que, por temor a la epidemia, los espartanos se retiraron antes, pero ésta también favorecía que hubiera multitud de desertores que se dedicaban a informarlos (II,57), *automolía*, práctica habitualmente atribuida a los esclavos fugitivos.[41] La estrategia comenzaba a tener efectos negativos que podían afectar a las estructuras básicas de la sociedad. De hecho, algunos sectores empezaban a tratar de entenderse con los lacedemonios (II,59,2), lo que significaba la quiebra de la concordia incluso en cuestiones de guerra.

La reacción reflejada en el nuevo discurso de Pericles, en Tucídides II,60-64, muestra los esfuerzos del político por mantener la unidad, tanto sobre bases reales, por ejemplo la de que la guerra era el resultado de la confluencia de intereses entre él y el *dêmos*, producto de la decisión colectiva creadora del consenso, porque el objetivo inicial del *dêmos* y el de Pericles llevaban a la misma forma de actuar, como sobre la elaboración teórica producto de aquella realidad. En efecto, en la situación inicial, el resultado era coherente. Al cambiar las circunstancias, Pericles sólo sabe reprocharle el cambio al *dêmos*, como si su actitud cambiara caprichosamente. La invasión ha alterado de hecho los equilibrios en la ciudad. Pero Pericles tiene apoyos para considerar que las consecuencias de las transformaciones pueden hacer cambiar la situación del *dêmos* mismo. Si no se defiende el imperio, la alternativa sería la esclavitud frente a la actual libertad, pero la defensa del imperio sigue estando en la flota. Pericles no entra en los argumentos referentes a la estrategia concreta, sino en los que tocan a la cuestión de continuar o no la guerra. La *apragmosýne*, la falta de acción para defender el imperio, sólo tiene como consecuencia la caída en la esclavitud, a donde llevaría la línea representada por los partidarios de la «tranquilidad».

La muerte de Pericles cierra esta primera época. Su último discurso plantea las alternativas reales a la guerra, reflejo de lo que ocurre en la sociedad. La divergencia ha salido a la luz, pero, a pesar de ello, el *dêmos* necesita seguir la política imperialista, pues lo contrario sería dejar que se convirtiera en una diferencia profunda entre libres y dependientes. Pericles mantiene la coherencia con el *dêmos*, como única arma para que éste conserve los privilegios, pero el conflicto difícilmente va a permitirla. Por ello, los momentos de la guerra en que Pericles todavía vive son también los que sirven de crisol para fraguar las transformaciones sociales que cuajaron a lo largo de aquélla. La actuación de Pericles y sus discursos, sin duda desde un lado, reflejan la complejidad del momento histórico.

De una manera mediada, también algunas creaciones artísticas y literarias de la época pueden resultar significativas de esa complejidad. En su ocasión se verá cómo debe encuadrarse en la historia de Atenas en guerra el fenómeno del teatro. Por el momento, tal vez sea interesante analizar, junto con algunas referencias de la comedia, un texto de *Edipo rey* en que Sófocles pa-

rece reflejar esa forma de conflictividad en concreto y comentar algunos aspectos de *Medea* de Eurípides.

La comedia alude a los momentos difíciles por los que pasó Pericles en los inicios de la guerra, según Plutarco (*Pericles*, 32). Aunque no fijada con total exactitud, es el período que corresponde a los *Ploûtoi* de Cratino, del que se conservan fragmentos con constantes alusiones a Pericles identificado con Zeus, con menciones del *dêmos* y de los ricos y referencias a Hagnón, del origen de cuya riqueza se pone en duda la legitimidad. Se ha pasado de la parodia mítica a la crítica política.[42] También se reflejan los elementos de la discordia naciente en los fragmentos transmitidos por Plutarco en la misma *Vida* (3,5-7), con alusiones a la tiranía, a la *stásis* y a la acogida de profesionales extranjeros.[43] La *Némesis*, que podría ser de 431, aludía a Aspasia, en una versión cómica del nacimiento de Helena, hija de un Zeus grotesco y destinada a provocar la guerra. En *Dionisalejandro*, del año 430, el autor trataba de acusar directamente a Pericles del origen de la guerra del Peloponeso.

Con respecto a *Edipo rey*, hay que advertir, en cualquier caso, de que, a pesar de la existencia de un cierto consenso para situar el estreno de la obra en los primeros años de la guerra, posiblemente en 430, o al menos, si no, en los años de la misma en que todavía vivía Pericles,[44] de todos modos, también existen propuestas, bien fundamentadas en argumentos filológicos y literarios,[45] que la retrasan hasta el año 420. Sin embargo, cierta coherencia interna mantiene viva la impresión, no totalmente negada con argumentos definitivos, de que responde al ambiente de los primeros años de la guerra con Pericles vivo. También esta fecha se ha apoyado con argumentos concretos, con referencias tal vez demasiado precisas, como el hecho de que la obra comience en medio de una peste en Tebas que podría parangonarse a la que sufrió la ciudad de Atenas. Al margen de que este tipo de referencias concretas no se halla en su mejor momento de prestigio como argumento para datar las tragedias, también es preciso notar[46] que pronto en la tragedia la peste pierde protagonismo para dejar paso como problemas a los derivados de la ciudad misma en la historia del momento. A éstos hay que referirse sin olvidar aquél.

En efecto, como punto de partida referencial, sí puede tener interés recordar que en esos momentos en la ciudad se sufre el hacinamiento producido por la peste, resultado de la política de Pericles de abandonar las tierras. La tragedia recuerda el oráculo que habla de la mancha que pesa sobre la ciudad, cuando también los lacedemonios han argumentado sobre la mancha que existe sobre Atenas por la actitud sacrílega de los Alcmeónidas, con referencia implícita a Pericles, para hacer notar que el mal, en Tebas y en Atenas, se encuentra dentro de las murallas. Es la época de las críticas a Pericles citadas por Tucídides, uno de los momentos en que, según Plutarco, los cómicos se dedicaban a representarlo como una especie de tirano acaparador del poder. Lo acusaban por hacer la guerra, pero también por la forma de hacerla, cuando no atacaba a las tropas lacedemonias que invadían el Ática, mientras él se defendía no convocando la Asamblea, en una actitud indudablemente no democrática, para proteger la libertad apoyada en el im-

perio, pues todo lo que le daba garantías venía de fuera, según expuso en el discurso fúnebre ya comentado, reproducido por Tucídides (II,38,2).

De este modo, si Pericles puede aparecer como despótico, la ciudad también lo es. En *Edipo rey* se ve el ejemplo más notable de *peripéteia*, término aristotélico válido para describir el momento consistente en que algo se convierte en lo contrario: la prepotencia de Edipo resultaría de la impresión causada en Sófocles por la *peripéteia*, no tanto de la prepotencia de Pericles, como de la ciudad misma. La transformación de Edipo sería el reflejo causado en la sensibilidad de Sófocles por la transformación que se está produciendo en la ciudad, cuya prepotencia la encamina hacia su propia destrucción.[47] El error de Edipo es voluntario, desde luego, a partir de una decisión tomada conscientemente, pero, al mismo tiempo, es inevitable, pues no puede dejar de seguir adelante en su afán de conocer, impulsado por las circunstancias del ambiente que lo rodea y por la dinámica misma de su propia acción. La autosuficiencia de Edipo se identifica con la de la ciudad, donde se ha producido la superación del *génos* y de la organización gentilicia, como Edipo ha superado las relaciones de sangre. La una y el otro asumen, sin embargo, las contradicciones entre el pasado y el presente.[48] Ante ello, el autor no juzga, no se erige en árbitro poseedor de una verdad que, en la teoría, tenía que haber señalado el camino de Edipo, sino que analiza críticamente el proceso y lo comprende en su contradictoriedad, es decir, hace una tragedia, posiblemente porque sólo como tal es comprensible la historia de la Atenas de la época.

El texto seleccionado para comentar la época aquí tratada está formado por los versos 863-910 de *Edipo rey*, cantados por el coro cuando el protagonista acaba de hacer llamar al servidor que había sido testigo de la muerte de Layo, pero ya han surgido las sospechas y las discordias entre los principales personajes del drama. La defensa de la ciudad pone en peligro sus tradiciones y sus instituciones, la lucha contra la peste para defenderla se está revelando paulatinamente como algo que tiene que ir acompañado de la destrucción de la casa real, en una contradicción que, en el plano actual, se traduce en la situación ateniense, donde las actitudes tomadas para la defensa en la guerra chocan con las estructuras tradicionales de la ciudad. De ahí que, en el verso 895, el coro ponga en duda las funciones que tradicionalmente proporcionan honra en la ciudad, los servicios que integran y dan coherencia, entre los que se encuentra, en una especie de metalenguaje, el representado por el mismo coro, que se pregunta de qué vale intervenir en los coros en una ciudad así. He aquí, en cierto modo, un artificio estilístico para marcar la actualidad del problema, que no pertenece exclusivamente a la Tebas de Edipo, sino a la ciudad en que el coro está actuando.

En la primera estrofa, el coro pide poder conservar la pureza santa, tanto en el *lógos* como en el *érgon*, en las dos formas de manifestarse la ciudad, aquí, por el momento, unidas, sometidas a la *moîra*,[49] como poder supremo situado por encima de las divinidades y, por tanto, de los conflictos entre los hombres, pero también a los *nómoi* divinos, *hypsípodes*, situados en el cielo, que tienen como único padre al Olimpo. Palabras y acción, símbolo de

la concordia de la ciudad, se conjugan sólo en el patrocinio divino, único que ha permitido que la disyuntiva social se haga cooperación. Los *lógoi* de la democracia de la Pentecontecia, producto real de circunstancias reales, de pactos y de concesiones, se subliman para erigirse en modelo ideológico basado en la supeditación a lo supremo. Frente a ello, surge la *hýbris* o desmesura, la que engendra al tirano, ante el que el coro, imagen del pueblo, siente terror. Pero el tirano, en la democracia imperialista, es el pueblo mismo, lo que colabora a tensar el momento dramático de la propia contradicción, donde la tiranía es la ruptura de la tradición encarnada en la ley divina, no controlable por los hombres. La estrofa 1 y la antístrofa 1 marcan la contradicción entre las leyes de carácter divino y la desmesura que engendra la tiranía. El propio Pericles, en su último discurso (II,63,2), explica que al imperio hay que considerarlo como una tiranía.[50] Cuando se llega a la mayor altura, continúa la antístrofa, se cae en la fatalidad (*es anánkan*). *Anánke* es término usado con frecuencia para referirse a la situación, sometida a coerción al tiempo que a la fatalidad, que soportan los esclavos.[51] Ese es el temor que, a lo largo de la guerra, se va desarrollando en el pueblo ateniense. Frente a ello, el coro evoca la lucha por la ciudad, pero se trata de la lucha en la palestra, *pálaisma*, la que es propia del *áristos*, que tiene como único *prostátes* a dios. El coro-pueblo se confunde con la clase que se arroga la representación del pueblo en un planteamiento tradicional y con ello intenta imbuir en el pueblo ese planteamiento tradicional. El arcaísmo tiende a convertirse en modelo para la ciudad democrática, en ese momento en que confluyen la autosatisfacción y el miedo a lo nuevo.

La causa se explica en la estrofa 2, al describir al que, con sus manos o su palabra (*lógos*), con la acción o el discurso, con las prácticas propias de la ciudad, en definitiva, sólo busca la ganancia (*kérdos*), el beneficio criticado dentro del sistema tradicional del pensamiento arcaico, délfico, vinculado a Solón y a la tradición aristocrática. Ante ello se indigna con razón el noble ciudadano, tanto frente al que actúa con las manos como frente al que conduce al pueblo con el discurso. Por ello pone en duda el sentido de colaboración cívica plasmada en la coregía (895-896). Si hay tirano, lo importante no es el individuo que aquí queda olvidado, sino todo el que actúa en la ciudad al margen de la tradición. El momento dramático es determinante, como lo es el momento histórico. Por eso, al final de la antístrofa 2, el coro declara que «los asuntos divinos se pierden».[52] Es el resultado de la desaparición de la «harmonía», apoyada en el culto de los santuarios clásicos, de Abas y de Olimpia. El poder de Zeus, *krathýnon, anásson*, se contrapone al tirano, como potencia que contrapone su *arché* inmortal a la *arché* del imperialismo tiránico ateniense.

Este coro representa, pues, la reacción ante un proceso que considera injusto. En el otro lado, subjetivamente, Edipo no es culpable, como no lo es la democracia ateniense. La perspectiva que se ofrece, desde el punto de vista del coro como pueblo, imagen de lo conservador, produce horror, pero la figura de Edipo, en la obra en su totalidad, representa al mismo tiempo la

grandeza, aunque en ella vaya escondida la miseria. El hecho de que el salvador de la ciudad termine ciego viene a revelar la ambigüedad de los valores,[53] puesta a la luz en la crisis del momento, en un mundo dividido donde su imagen aparece como la de un tirano, como era la del trasfondo ateniense que representaba la realidad histórica. Edipo, portador de la libertad para la ciudad, se convierte en su instrumento de destrucción. Es sobre todo en el proceso genérico donde se refleja la sensibilidad del poeta para percibir el mundo que lo rodea y transmitirlo como instrumento de análisis colectivo en el espectáculo ciudadano representado por la tragedia.

El estreno de *Medea* de Eurípides se encuentra datado con seguridad en las Grandes Dionisias del año 431, el mismo en que comenzó la guerra del Peloponeso. Se destaca con frecuencia la alabanza de Atenas y del papel que la ciudad desempeña como acogedora de los desgraciados (827 ss.), ciudad donde reina la armonía (832). Viene a definirse así el papel imperialista tal como se concibe en el discurso fúnebre de Pericles, la obtención de amigos a través de hacer el bien, no de recibirlo. La obra no obtuvo premio y a Aristóteles no le gustaba el final, según dice en *Poética*, 15 = 1454b1. Aunque la ciudad de Atenas y la figura mítica de Egeo desempeñaban un importante papel, como salvadores, el conflicto se situaba en el drama de una mujer bárbara, que permitía el distanciamiento. Pero sus actitudes, al parecer, se hacían poco comprensibles para el público ateniense. Sin embargo, en la obra están presentes los problemas reales y actuales, como los que expone la propia Medea en el famoso monólogo sobre la condición de la mujer (230 ss.). También se encuentran planteadas, como telón de fondo del drama personal de Medea, las cuestiones de la ciudadanía, con los problemas que afectaban a los extranjeros (222-224, 252-258, 386, 644), y de la esclavitud y de las relaciones de los esclavos con el *despótes* (54). Parece que Eurípides percibe también los problemas derivados de la *stásis*, cuando la nodriza, al principio, al referirse a las relaciones entre los esposos, dice que la salvación (*sotería*) se produce cuando no hay *dichostasía* (14-15). Las ventajas de la sabiduría se ponen en duda en varias ocasiones (295 ss.), así como la utilidad persuasiva de las palabras (184 ss.). El problema más insistentemente tratado es el de la *philía*: los malos amigos (95), la conversión de amigos en enemigos (506-507), la carencia de amigos (513), lo horroroso de que exista *éris* entre los amigos (520), la dificultad para el pobre de tener amigos (561), el rechazo de los amigos (622), etc. Da la impresión de que aquí está presente el reflejo de un elemento importante de la época, tanto en lo que se refiere a las relaciones imperialistas de Atenas como a las existentes dentro de la ciudad entre las diferentes capas sociales en que está estructurada la población. Ello va unido al problema de la ciudadanía. En el verso 655 ambos elementos aparecen juntos. A Medea, por otro lado, la situación no le permite la *hesychía* (808), como le ocurre al propio pueblo de Atenas. Para Jasón, la correcta actitud de Medea sería la de acatar la voluntad vencedora (912), pero para ella el *thymós* es más fuerte que todos los consejos (1.079). Se perciben, pues, contradicciones que se conocen en la sociedad ateniense durante la guerra.

Eurípides las percibió en germen, cuando todavía no se habían manifestado. Pero tal vez las expresó de un modo excesivamente crudo y el público ateniense no estaba en condiciones de asumir esa preocupación; quedaban tal vez demasiado alejadas en una «sabia» bárbara. La postura de Eurípides queda con todo bastante clara: el castigo de Jasón, que ha agredido a los débiles, fue justo (1.232) y al final Medea se salva gracias a Atenas con una intervención mecánica inesperada (1.417-1.418). Sucesivamente, tanto en Medea como en Jasón se incorpora el proceso por el que las acciones de agresión al débil producen efectos de reacción contra el personaje activo, los peligros del imperialismo y del poder en general.

Aunque es menos segura, la fecha de los *Heraclidas* también podría estar situada en, o poco después de, la época de Pericles, entre 430 y 427. Lesky[54] ve aquí reflejados, entre otros problemas, el de los prisioneros de guerra. También está aquí presente el tema de la *dýnamis* (5-8), que forma parte de los elementos básicos de la teoría histórica de Tucídides.[55] El protagonismo de Atenas es, en este caso, más patente. En 176-178, el heraldo argivo duda de si Atenas elige a los mejores amigos o a los peores. Pero también se plantean problemas individuales, como por ejemplo el de la utilidad de aquel que es *áristos* sólo para sí (5), en lo que nos acercamos al tema de *Hipólito*, que se tratará en el próximo capítulo. C. Leduc,[56] que acepta la datación de Goossens de 426-435, ve en 418-419 la primera alusión de una obra de Eurípides a la división del cuerpo cívico, *oikeîos éde pólemos*. Sin entrar en detalles concretos en cuanto a la fecha, en el contexto de esta cita, puesta en boca del rey de Atenas Demofonte, queda explícito que tal división, que es guerra civil, depende de la decisión de ayudar a los amigos. La situación dramática en que se encuentra el rey-Atenas es la de que, si cumple con su suprema misión de ayudar a los amigos, lo que es la expresión ideológica de la función imperialista tal como se concibe en *Medea* y en el discurso fúnebre de Pericles, existe el peligro de conflicto interno. La guerra, en efecto, acabó con la concordia de la ciudad, pero Atenas tenía que emprender la guerra para conservar el imperio, que, por otro lado, paradójicamente, era el único modo de mantener la concordia. Ésta y la guerra son incompatibles y, además, mutuamente necesarias. Por ello la situación es trágica. La diferencia con Sófocles está en que éste ve el drama sin salida y Eurípides encuentra una solución artificial. Pero en el planteamiento se muestra el proceso dramático. Yolao necesita salvación exterior porque él mismo ha sido antes también salvador (7). Pero Atenas no va a dejar de actuar de acuerdo con sus convicciones y tradiciones por temor a Argos (191). En la guerra del Peloponeso el temor es más bien motivo de actuación tanto de los amigos de Atenas como del imperialismo en cuanto tal. También Euristeo mataba para no tener miedo (996). Atenas prefiere ser útil (330), pero, de otro lado, se alude constantemente, no sólo a que es una ciudad libre (287), sino también a que hay libertad en ella (789). Todos estos elementos van unidos entre sí, a pesar de los choques derivados de sus contradicciones inmediatas.

3. LA SEGUNDA PARTE DE LA GUERRA ARQUIDÁMICA[1]

La muerte de Pericles adquirió, pues, un valor periodizador porque, al coincidir con un momento crítico en la transformación de las relaciones sociales entre el *dêmos* y los aristócratas, marcó en lo imaginario un hito, que hizo pensar a Tucídides que desde entonces todo había marchado por un camino diferente, pues los sucesores, dice (II,65,7), hicieron todo lo contrario de lo que él había proyectado y se preocuparon más de lo privado que de lo público. Es difícil conocer cuál es la posible política heredera de Pericles en condiciones históricas cambiantes,[2] pero, en cierto modo, todos los políticos se consideraban sus herederos y, hasta cierto punto, lo eran.[3] La imagen creada fue, sin embargo, la de que lo que había cambiado eran las personas, a pesar de que anteriormente habían surgido problemas de consideración que habían servido para señalar los abismos entre Pericles y el *dêmos*; cuando no convocaba la Asamblea, sus colaboradores eran atacados, acusados y condenados e incluso él mismo había dejado de ser elegido para más tarde ser repuesto en el cargo.

Aristóteles recibe y transmite, en *Constitución de Atenas*, 27, la misma impresión, la de que a la muerte de Pericles estuvieron al frente del *dêmos* los individuos de cualquier clase (*tychóntes*) en vez de los que eran apreciados entre los ilustres (*epieikeîs*) o estos mismos directamente.[4] Se pondría así en evidencia la falta de *philotimía* entre los ciudadanos ilustres que parece preocupar a Pericles en Tucídides, II,44,4.[5] Era el fin de la *xýnkrasis*, de la posibilidad de coordinación representada por Pericles, capaz de la mezcla consistente en que el *dêmos* vota las propuestas de un *prostátes* de la clase aristocrática. Pero también se produce, decíamos, en cierto modo, una continuidad. Ahora bien, en cualquier caso, incluso en este aspecto individual se manifiesta la crisis. Es el momento del protagonismo de personajes del tipo de Cleón, conocidos de modo especial gracias a las parodias de Aristófanes, los llamados «nuevos políticos»,[6] a los que se atribuye una dedicación a los oficios manuales que los investigadores actuales interpretan como resultado de su carácter de propietarios de talleres en que debían de trabajar fundamentalmente esclavos.[7] Un cambio social puede, en efecto, haberse producido en los sectores dirigentes como efecto de las transformaciones que, den-

tro de la democracia, acompañan a la sociedad ateniense en la guerra. Tales transformaciones favorecen la alternancia de personalidades entre los dirigentes mismos.

De hecho, la guerra agudiza su violencia en ambos campos, como trata de señalar Tucídides desde el comienzo de la actuación espartana en Platea (II,71). Los habitantes de esta ciudad temen una posible caída en la esclavitud cuando se inicia el asedio de parte de los lacedemonios. En cierto modo, también la guerra entra en una nueva fase, marcada, de momento, por la imposibilidad para los espartanos de seguir realizando la invasión del Ática. Ahora se dirigen a Platea. A pesar de las incursiones anteriores, los atenienses tienen entonces mayor capacidad para realizar campañas lejanas, al norte del Egeo, principalmente.[8]

Por parte ateniense, la violencia se pondría de relieve a propósito de la revuelta que, a partir de Mitilene, se extendió por casi toda la isla de Lesbos. En Mitilene, como en otras ciudades del imperio, también había colaboradores de Atenas, que fueron los que, con su delación, precipitaron los acontecimientos. La intervención ateniense se transformó de entrada en un modo de iniciar la ocupación de la isla, a partir de su asentamiento en el territorio situado alrededor del campamento, con una base naval y un mercado (III,6,2). Parece prefigurarse el tipo de intervención que va a imponerse en los momentos ulteriores. Diodoro atribuye la rápida intervención ateniense a que creían que Mitilene tenía intenciones de unir en sinecismo todas las ciudades de la isla (XII,55,1). Kagan[9] da relieve en esta interpretación a la diferencia interna, que para él importa fundamentalmente porque impedía la solidaridad entre ciudades, mientras que, en otra perspectiva, parecería importar más la mención que hace Tucídides (III,2,3) de los próxenos de Atenas que denunciaron las mismas intenciones de Mitilene. También Kagan comprende que las actitudes de Ténedo y Metimna tenían que ver con el hecho de que allí se impusiera la opinión del *dêmos* frente a las oligarquías de Mitilene y de otras ciudades. En la lectura de Tucídides está clara la *stásis* dentro de la misma ciudad de Mitilene. Las circunstancias de un lado y de otro favorecen que el enfrentamiento cobre un nuevo aspecto con repercusiones en una y en otra sociedad.

El discurso que los mitilenios pronuncian ante los peloponesios en Olimpia para solicitar su ayuda resulta significativo por varios conceptos, de los que no es el menor el de la expresión del temor (III,12,1), que era el que, tanto en tiempos de guerra como en tiempos de paz, mantenía la alianza. Resulta significativo, precisamente, que ahora, tras la muerte de Pericles y el final aparente y evidente de las relaciones de cooperación interna en Atenas, los mitilenios crean llegado el momento de romper esos lazos mantenidos por el miedo. A pesar de que con Lesbos Atenas mantenía relaciones privilegiadas dentro del imperio, también éstas se definen como una forma de esclavitud por parte de los oligarcas ahora rebeldes.

La intervención representó para Atenas el aumento del gasto en un momento en que ni en hombres ni en fondos monetarios la ciudad se encontra-

ba fuerte, por la peste y por los dos años de guerra. Por un lado, los hoplitas mismos se veían obligado a tomar los remos (III,18,4), lo que alteraba las reglas de correspondencia entre mundo social y mundo militar en perjuicio del prestigio hoplítico, que ya se veía afectado con motivo de la pasividad impuesta por Pericles. No sólo no podían actuar en tierra, sino que, además de hacerlo en el mar, tenían que desempeñar funciones propias de los *thêtes*. La carencia de fondos repercutía en las relaciones internas de la sociedad ateniense y en las de Atenas con las ciudades del imperio. Según Tucídides (III,19,1), en efecto, fue la primera vez que los atenienses tuvieron que hacer una contribución extraordinaria para gastos de guerra, la *eisphorá*, por un montante de doscientos talentos.[10] Que la guerra presionara económicamente sobre la ciudadanía y, de modo específico, sobre los más ricos, constituía un factor negativo en orden al mantenimiento de la concordia social, basada en que pobres y ricos salían beneficiados de un modo o de otro de la conservación del imperio aunque fuera a través de la guerra. Por otra parte, en el mismo párrafo de Tucídides, se dice que fueron enviadas doce naves para recaudar dinero entre los aliados, al mando de Lisicles y otros cuatro estrategos. Posiblemente, también esto significaba una recaudación extraordinaria[11] y, con ello, la posibilidad de aumentar el descontento de las oligarquías gobernantes en muchas de las ciudades del imperio.

Naturalmente, donde las diferencias internas se hicieron más evidentes fue en la propia Mitilene. Cuando Saleto armó al *dêmos* con el equipo propio de los hoplitas, síntoma de integración que no correspondía a la real situación de los miembros de la comunidad constitutiva de un *dêmos* subhoplítico, éstos dejaron de obedecer a sus jefes y exigieron una distribución clara de alimento entre todos por parte de los poderosos para no entregar la ciudad a los atenienses (III,27,2-3). La comunidad dependiente aprovecha la oportunidad para imponer sus condiciones en la distribución del excedente, cuando quieren utilizarla como fuerza hoplítica sin que esta función militar tenga su correspondencia económica.[12] En un momento tan importante, las diferencias podían ser aprovechadas contra Atenas, por lo que trataban de convencer al espartano Alcides de que atacara Jonia para privarla de la mayor parte de sus ingresos (III,31,1). Aparte de la importancia cuantitativa que parece tener el tributo de Jonia en concreto,[13] todas las circunstancias confluyen para agravar la situación interna de la ciudad de Atenas y en esa dirección se enfoca la estrategia de sus contrincantes. La violencia se impone en las relaciones exteriores de varios modos, reflejo de los temores a que la violencia se traduzca en el campo de las relaciones internas.

En efecto, la primera decisión que se tomó por parte de la Asamblea, en relación con los rebeldes mitilenios derrotados, fue la de matar a todos los varones en edad de combatir y «esclavizar a las mujeres y a los niños» (III,36,2). En Tucídides, es el primer ejemplo de esta construcción, que luego se repite, en los libros V y VI.[14] Se dice que había vencido la postura defendida por Cleón, que en aquel momento era el orador más convincente para el *dêmos*, según Tucídides (III,36,6). Pero la decisión hubo de

revisarse y, después de haber partido las naves encargadas de ejecutar la decisión, volvió a reunirse la Asamblea. En el debate entonces celebrado, que Tucídides sintetiza en las actitudes mantenidas por Cleón y Diódoto, parecen resumirse las contradicciones en que se mueve el *dêmos* al verse afectado por el específico desarrollo de los acontecimientos. Por una parte, en la argumentación de Cleón, partidario de mantener la condena total, se llega a dudar de la posibilidad de la democracia para conservar el imperio (III,37,1). La postura más agresiva, defendida por Cleón, el más persuasivo para el *dêmos*, desemboca en la negación de la democracia, actitud consecuente con la que defiende la superioridad de Atenas por la fuerza. La ciudad empieza a volverse hacia adentro, para defender el instrumento de la democracia, el imperio y la actitud no igualitaria que justifica el imperio. Pero va más allá y defiende la necesidad de que los políticos confíen en las leyes más que en su propia inteligencia, que actúen para el pueblo sin fijarse en la brillantez ni en las competiciones intelectuales (37,4-5).[15] Cleón niega la oratoria como juego, pero también los métodos persuasivos de la democracia, consistentes en exponer opiniones contrapuestas para poder llegar a la mejor postura.[16] Así, lleva a sus últimas consecuencias los planteamientos de Pericles, cuando, en II,63,2, advertía de los peligros de la *apragmosýne*, de la inacción, que podía ser propia del *anèr agathós*, del hombre noble, y usaba el verbo *andragathízetai*, pero que podía resultar negativa para el imperio. Cleón utiliza en su discurso el mismo verbo (*andragathízesthai*), en III,40,4, en un sentido similar,[17] para referirse a la postura contraria a la que procura mantener el imperio, en lo que quiere verse un tono irónico, pero también parece indicativo de que la actitud de quienes quieren llevar el control del imperio hasta el final se separa de las actitudes propias del *anèr agathós*, de que en el asunto de Mitilene y en la intervención de Cleón se manifestaba ya la ruptura de la concordia y de la colaboración interclasista.

Puede tal vez resultar contradictorio que Cleón se pronuncie contra los sofistas y, al mismo tiempo, hable como si fuera un sofista, en el plano formal,[18] pero tal vez la cuestión vaya más al fondo, porque Cleón se refiere a la preocupación por argumentos formales que retrasan las decisiones, cuando para él la clave estaría en la acción, aunque tenga que convencer de ello a través de la oratoria. Del discurso de respuesta de Diódoto, por lo demás, en III,42,3, se desprende que Cleón ha aludido a los oradores que cobran por defender determinados argumentos. La sofística profesional y Pericles irían unidos a la concepción imperialista que todavía aparece vinculada a la colaboración entre clases de ciudadanos libres. Las reglas del juego oratorio son defendidas por Diódoto, que considera que el buen ciudadano debe expresar su opinión libremente sin temor a sus oponentes, precisamente para evitar que los oradores se dediquen a decir sólo aquello que va a resultar agradable y que por lo tanto va a triunfar (42,5-6). En definitiva, según Diódoto, el orador debe tratar de hacer fuerte el argumento débil, como quería Protágoras,[19] para procurar que triunfe lo mejor.

Por otra parte, a propósito de la posible eficacia de las medidas represivas propuestas por Cleón, Diódoto entra en consideraciones de carácter general que afectan a las relaciones entre naturaleza y ley, norma o costumbre, entre *phýsis* y *nómos* (III,45,7). Cuando la naturaleza está empeñada en una acción, no hay *nómos* que se lo impida. La historia del debate es compleja y ofrece diferentes caras, tanto en la defensa de una u otra preeminencia, como en la atribución de un contenido específico a cada uno de los términos, todo ello sometido a las circunstancias del proceso evolutivo y a las formas de manifestarse los conflictos políticos y sociales.[20] Aquí adquiere unas connotaciones especiales, específicas, relacionadas con el pensamiento del propio Tucídides acerca de la naturaleza humana,[21] pero también con las formas peculiares de manifestarse las relaciones de Atenas con sus aliados y sus repercusiones sobre la misma sociedad ateniense. En la guerra, aquéllas se manifiestan de forma especialmente violenta y la represión puede tener efectos contrarios a los esperados, pero éstos podrían ser negativos para el propio *dêmos* ateniense, para quien son más productivas las relaciones pacíficas y colaboradoras con el *dêmos* de los aliados. Diódoto cree, en efecto, que el *dêmos* de las ciudades es favorable al de Atenas y no participa en los movimientos secesionistas de la aristocracia (47,2). Actuar así, como propone Cleón, sería igual que matar a los benefactores, evérgetas (47,3), en lo que, al mismo tiempo, Diódoto da también un vuelco significativo a la visión del imperio que, dos años antes, proporcionaba Pericles en su discurso fúnebre, la de que las relaciones aristocráticas de la ciudad se conseguían haciendo el bien, y no recibiéndolo (II,40,4). En cierta medida, los problemas de la guerra han llevado a Atenas a una posición menos segura en sus relaciones imperialistas, que de algún modo la hace depender de la buena voluntad del *dêmos* de los aliados, que hay que conservar benévolamente, como propone Diódoto, o por la fuerza, como propone Cleón.

De Diódoto como personaje histórico no se sabe nada,[22] excepto el hecho de que en Tucídides aparezca utilizando argumentos contrarios a Cleón en este debate sobre Mitilene. Su utilización misma por parte del historiador, para manifestar las posturas contrapuestas, hace difícil no sólo encuadrarlo dentro de una corriente concreta en unión de personajes conocidos por otros conceptos, sino incluso poder sacar conclusiones sobre los verdaderos apoyos del *dêmos* de los aliados.[23] Es desde luego significativo que la postura triunfadora fuera la defendida por Diódoto, pero también lo es que Cleón se mantuviera en un protagonismo creciente en los años ulteriores en la política ateniense, mientras que Diódoto haya desaparecido completamente de la escena política. Las tensiones y contradicciones crecientes del *dêmos* se manifiestan también en eso.

Con todo, las medidas tomadas por los atenienses resultaron igualmente coherentes con la violencia que se va imponiendo en las relaciones con los aliados, con importantes matices. Mataron como «más responsables» de la rebelión a algo más de mil[24] y privaron a los mitilenios de sus naves (III,50,1), lo que significaba alterar el tipo de colaboración que sólo conservaban des-

de ahora con Quíos. La participación en la flota quedaba así casi exclusivamente concentrada en Atenas, circunstancia que desde luego afirmaba el papel interno de los *thêtes*. La mayor novedad, sin embargo, estuvo representada por el hecho de que no se sustituyó esta participación por un tributo (50,2), sino que dividieron el territorio de la isla, salvo el de Metimna, en tres mil lotes, *klêroi*, y salvo trescientos que consagraron a los dioses, los dividieron por sorteo entre clerucos a los que enviaron a la isla, donde pasarían a formar una guarnición y adquirirían el rango de hoplitas.[25] En efecto, otro aspecto nuevo de esta cleruquía consistía en que los lesbios eran los que seguían trabajando la tierra y entregaban a los clerucos por cada *klêros* dos minas al año. Da la impresión de que se inaugura un sistema de dependencia y tributación, concordante con las conclusiones de Philippe Gauthier,[26] que ve similitudes con la posterior colonización egipcia de época ptolemaica.

También del lado peloponésico se produce la agudización de la violencia que venía previéndose en el asedio de Platea. En el discurso de los habitantes de esta ciudad, Tucídides (III,55,1) pone de relieve cómo ahora, en la agresión, los espartanos intervienen activamente, mientras que antes, cuando les pedían ayuda para proteger a Platea frente a la violencia tebana, han puesto el pretexto de que vivían lejos y han aconsejado que acudieran a los atenienses. También en el campo espartano comienza a producirse un cambio, relacionado, seguramente, con los renovados intentos atenienses en el control continental, paralelos al establecimiento de clerucos en Lesbos. Las tensiones internas, derivadas de la táctica inicial, fuerzan a un cambio, que los historiadores tienden a interpretar como efecto de la muerte de Pericles y de la falta de fidelidad de sus sucesores a la táctica inicialmente propuesta.

Por su parte, los tebanos, en la antilogía que les hace representar Tucídides ante los espartanos (III,61-67), equiparan su propia colaboración con los persas en las guerras médicas (*medísai*) con la que prestan los de Platea a los atenienses (*attikísai*), con el agravante de que esta última es voluntaria, mientras que la suya propia es involuntaria, pues la situación política, en manos de la *dynasteía* de unos pocos hombres, había favorecido el recurso de éstos al apoyo persa frente a la masa de la población.[27] Las intervenciones extranjeras se justifican o explican a partir de las relaciones sociales internas, que se superponen a la posible definición de cada ciudad como entidad perenne. Los actuales tebanos no se responsabilizan de la anterior actitud de sus gobernantes. Por el contrario, reniegan de aquella *dynasteía*. Sin embargo, frente a la *dynasteía* se define tanto la *demokratía* como la «oligarquía isonómica». Los argumentos finales de los tebanos muestran que se encuentran en esta, y no en aquella, alternativa. También los tebanos rechazan los debates de discursos, los *lógon agônes*, propios del sistema asambleario ateniense, en favor de la *bracheîa epangelía*, la breve exposición, el laconismo de los espartanos. Frente a los hermosos razonamientos acompañados de acciones injustas, las acciones hermosas son el objeto de dicha exposición. No deja de ser interesante hacer notar la coincidencia de la actitud antirretórica de los oligarcas tebanos y del imperialista Cleón, todavía incapaz de

triunfar, en el asunto de Mitilene, al defender su postura ante la asamblea ateniense. También en Platea, el episodio terminó con la destrucción de la ciudad y la muerte de sus habitantes, la esclavización de las mujeres y la entrega de la tierra a los tebanos para su explotación (III,68). La lucha por la tierra continúa. La esclavización entre griegos se extiende por toda la Hélade.

A partir de III,70, la obra de Tucídides llega a una especie de punto culminante donde, en cierta medida, se resume todo el proceso anterior al mismo tiempo que alcanza una situación extrema.[28] Los acontecimientos de Corcira no sólo son objeto de una descripción de detalles y de análisis en profundidad, sino que permiten al historiador ático desarrollar una serie de reflexiones sobre las implicaciones de la guerra, donde a los enfrentamientos entre ciudades se mezclan los conflictos internos de cada una de ellas, que afectan a la ciudadanía y a las formas de dependencia. En III,75,1, Tucídides destaca la participación, con los atenienses, en favor del *dêmos* de Corcira, de una fuerza compuesta por quinientos hoplitas mesenios de Naupacto. El intervencionismo en el mundo de las relaciones sociales de los dependientes cobra protagonismo, al señalarse además su carácter de hoplitas.[29] Los mesenios habían sido previamente esclavizados por los espartanos, aun siendo griegos. Estas relaciones se completan con las consideraciones de Tucídides acerca de la total inversión de los valores, expresadas en pensamientos similares a los que exponía en el momento de describir la peste de Atenas.

En cada ciudad se reproducía la lucha interna entre el *dêmos* y los *olígoi*, que buscaban apoyo en atenienses o lacedemonios respectivamente (82,1), pero esta lucha, con doble cara, entre ciudades y entre ciudadanos, se proyecta también en la dependencia, cuando buscan la colaboración de los esclavos, que se alinean con el *dêmos* (III,73). La situación llegó a su mayor violencia, pero lo significativo es que Tucídides (III,82,2) hace extensivas a todas las ciudades sus consideraciones sobre la *stásis* o conflicto interno, porque la guerra favorece la caída *es akousíous anánkas*, en situaciones involuntarias de coerción. Una vez más, *anánke* parece aludir a la posibilidad de crear dependencias a través de la violencia favorecida por la guerra, que se enmarca como método para facilitar aquéllas. El sistema necesita, para reproducirse, contar con la superioridad militar que se traduce en el imperialismo,[30] tendente a reproducir en lo interior el mismo tipo de relaciones humanas.

Por otro lado, el conflicto también tiene repercusiones en otro orden de cosas, dentro de las relaciones sociales, que afecta sobre todo a las clases dominantes y a sus propios mecanismos de solidaridad. El parentesco, *tò xyngenés*, las relaciones debidas al *génos*, se hacen más ajenas que la *hetairía* (III,82,6), con lo que se confirma la tendencia hacia la ruptura de las relaciones gentilicias, sustituidas por las hetéricas, nacidas de la misma evolución de la aristocracia para crear grupos dominantes en las oligarquías e incluso en las democracias, posiblemente agudizadas en Atenas, en sus aspectos más similares a las sociedades secretas, a partir del fracaso de Tucídides de Melesias.[31] A partir de tales presupuestos, la lucha política es la que

convierte, según Tucídides (III,82,8), los términos como *isonomía* o *aristokratía* en puras palabras, utilizadas por los que estaban al frente de las ciudades en sus luchas particulares, de las que eran las principales víctimas los ciudadanos que quedaban en medio, *tà mésa*, entendidos aquí tal vez más como neutrales que como «clase media»,[32] dado el carácter más político que social de las últimas consideraciones, donde se trata justamente de las repercusiones en este campo, capaz de utilizar el de lo social en su propio provecho. Tucídides parece detectar precisamente esa agudización del papel de los «políticos» como individuos que intervienen en el conflicto en busca del propio provecho, lo que desnaturaliza, dada su capacidad persuasiva, la propia ideología de la democracia como dominio del *dêmos* en colaboración con los políticos coincidentes. Así se llega, piensa (III,83,3), al triunfo de los más viles, *phaulóteroi*, que tenían miedo de mostrarse inferiores en el uso de los discursos y utilizaban por ello medios más drásticos, para pasar inmediatamente a la acción. En estas reflexiones se encuentra condensado el pensamiento de Tucídides sobre las condiciones que, en las ciudades, pueden llevar a la presencia y ulterior triunfo de figuras como Cleón, en sustitución de los políticos ilustres que coinciden con el *dêmos*. Las manifestaciones de esta lucha empezaron en Corcira, continúa Tucídides (III,84,1),[33] a causa de la pobreza, la *penía*, de que trataba de apartarse la población, seguramente libre, poniendo de relieve cómo el ambiente de la guerra griega favorece las reacciones internas de una población capaz de hacer solidaridad con los esclavos del campo, tras los conflictos que sirvieron de punto de partida a la guerra misma, donde los atenienses, al parecer, desempeñaron un papel de apoyo a quienes a su vez apoyaban a los oligarcas de Epidamno. La guerra, pues, ha debido de agudizar las contradicciones internas en la ciudad isleña.

En el mismo verano de 427, los atenienses decidieron atender la petición de ayuda que, desde Sicilia, enviaban los leontinios, en guerra contra los siracusanos y otras ciudades dorias. La petición la hacían, dice Tucídides (III,86,3), apoyándose en la antigua alianza[34] y en la comunidad étnica de los jonios. Según cuenta Diodoro (XII,53), el principal representante de la delegación siciliana era el sofista Gorgias, que obtuvo mucho éxito en la Asamblea de Atenas, como pone de relieve también Platón (*Hipias mayor*, 282b). Tal vez los argumentos de Gorgias se basaron en los conflictos entre comunidades dóricas y jónicas en Sicilia, lo que también recoge Tucídides, pero en las fuentes que se remontan a Timeo y en los mismos discursos de Tucídides en el libro IV, que enfrentan a los políticos siracusanos entre sí,[35] se pone de relieve la conflictividad interna de las ciudades, lo que repercutía en alianzas y enfrentamientos. De hecho, la reconciliación final y la política adoptada, que puede resumirse en una adaptación de la consigna preimperialista como «Sicilia para los sicilianos», resultan tanto del temor al enemigo común ateniense como del derivado de los peligros de disidencia interna. Por otra parte, Tucídides aclara que el argumento del parentesco fue para los atenienses la *próphasis*, el motivo expuesto para justificar la expedición, pero

que la hacían para cortar los suministros del Peloponeso y porque empezaban a pensar en la posibilidad de someter Sicilia.[36] Diodoro resulta incluso más explícito, pues, según él (XII,54), como hacía tiempo que estaban deseosos de Sicilia por la virtud de su tierra, aprovecharon los argumentos de Gorgias, con el pretexto del parentesco, pero con el ánimo de poseer la isla. En cierta manera, resulta coherente con el resto de las medidas que conducen a Atenas al control de territorios ultramarinos, en busca de la explotación agrícola directa, no sólo de los tributos representados por el *phóros*. Si, además,[37] los gastos fueron sufragados por los propios sicilianos, se deduciría que para el *dêmos* ateniense, que sufría algunas dificultades financieras, la aceptación no tenía más que ventajas en su aspecto material.

También en ese mismo año, los atenienses continuaban sus expediciones navales en torno al Peloponeso y en el Egeo (III,91). Aquí, las pretensiones imperialistas atenienses tienden a hacerse totalizadoras, por lo que, según Tucídides (III,91,2), quisieron someter la isla de Melos, del mismo modo que se había sometido Tera, que aparece, como Samos, pagando indemnizaciones de guerra en una cláusula del decreto de Cleónimo, del mismo año en que Nicias atacaba Melos,[38] donde no da la impresión, por la presencia de Samos, de que se trate del pago del *phóros*. Así, este y otros acontecimientos del Egeo ponen de relieve hasta qué punto se ha radicalizado en estos momentos la actitud ateniense hacia las ciudades que estaban en disposición de ser dominadas, vía de solución para los problemas que paralelamente se agudizan en los aspectos económicos de la vida de la ciudad, con repercusiones en la posibilidad de subsistencia de la concordia social. Eran los síntomas de que, en definitiva, la política preconizada por Cleón resultaba la que mejor se iba adaptando a las necesidades reales de la ciudad en el proceso que se había iniciado con la guerra.

Paralelamente, a partir del lado occidental del Peloponeso, los atenienses amplían su campo de acción hasta la Grecia del noroeste, al norte del golfo de Corinto, donde las tropas de atenienses, ejércitos de hoplitas, se encuentran con problemas derivados de las diferencias de táctica con los etolios, comunidades que no se han organizado en ciudades y combaten de manera primitiva, sin someterse a la disciplina de la táctica hoplítica (III,94-102). Sólo los cambios de táctica por parte de Demóstenes permitieron controlar la situación, gracias a las alianzas con otros pueblos de la zona. Parece ser que Demóstenes actuó a continuación como ciudadano privado, depuesto de su cargo,[39] como un *idiótes*.

Sin duda, la consecuencia más importante de las acciones atenienses en las costas occidentales de Grecia fue la ocupación de Pilos y el asedio de las tropas espartanas en Esfacteria, tanto desde el punto de vista del desarrollo de la guerra como en lo que se refiere a las repercusiones internas en la ciudad de Atenas. De modo inmediato, se exacerbó el optimismo, en la confianza de que se podría derrotar a los peloponesios y, por lo tanto, consolidar el poder imperial. Por otro lado, ese mismo espíritu repercutía en el aumento de prestigio de la figura de Cleón, que ya aparecía como la personifica-

ción de tales actitudes agresivas y tendentes al dominio total. Existía la ventaja, finalmente, de que las tierras del Ática podían dejar de ser devastadas si la presión sobre los lacedemonios era suficientemente fuerte. Así, a pesar de las propuestas espartanas, los atenienses votaron el envío de una expedición para aprisionar a las fuerzas lacedemonias asediadas y acabar con el estancamiento creado. La decisión de la Asamblea, tras la maniobra de Nicias para librarse, como estratego, de llevar a cabo la campaña, fue que el propio Cleón se pusiera al frente, lo que alteraba las normas de la estrategia como magistratura y hacía posible que tomara la dirección de las tropas un hombre que no había sido elegido de modo reglamentario, con un apoyo ambivalente, pues, si bien parece evidente que llevaba consigo el apoyo mayoritario del *dêmos*, en actitud optimista y crecientemente agresiva, también resultaba desempeñar un papel ambiguo desde el punto de vista de los «prudentes», pues podían desembarazarse de Cleón, pero, si acaso triunfaba, sería también un modo de apoderarse de los lacedemonios (IV,28,5). Cleón resultó triunfante y, por lo tanto, la política agresiva recibía un espaldarazo con consecuencias para el orden social. Tucídides, por su parte, deja claro en su narración del debate, en IV,27-29, cuáles son los puntos de comunicación entre Cleón y el *dêmos* ateniense.[40]

En Mégara, una vez más, la intervención ateniense resulta como consecuencia de los conflictos internos, señalados por Tucídides (IV,66-74), donde inciden las incursiones atenienses, en el juego de las guerras fronterizas en disputa por los territorios limítrofes, circunstancias que debilitaban la capacidad de resistencia del *dêmos* mismo ante los posibles intentos de cambio de la oligarquía, cuyos representantes más activos estaban exiliados.[41] Platea desempeñó un papel de primera línea, como consecuencia de su situación de inferioridad: los espartanos apoyaban a los exiliados megarenses asentándolos en Platea, mientras que los habitantes de esta ciudad sirvieron de apoyo a las acciones atenienses.[42] Los modos de intervención ateniense se van complicando en un entramado de relaciones complejas donde lo interno y lo externo se entrelazan en cada caso y en cada ciudad.

Sin embargo, otro factor, el representado por la evolución interna de Esparta y por las manifestaciones que se producen en el terreno de las tácticas militares, viene a complicar la situación cuando el mismo Brasidas se dirige al norte con ánimo de acercarse a las ciudades de la costa tracia y arrebatarles el control de la zona a los atenienses, con todo lo que ello significaba en el campo de los aprovisionamientos de metales, maderas y hombres. La acción de Brasidas contribuyó a disolver los lazos que mantenían unidas a las ciudades del norte con Atenas, así como a precipitar las luchas internas que a su vez favorecían la intervención espartana. Por otra parte, era Cleón el que, ahora como estratego, ejercía en la zona y ponía de manifiesto, según Tucídides, su incapacidad para manejar los ejércitos hoplíticos (V,10).[43] La muerte de Brasidas y de Cleón permitió que momentáneamente triunfaran las posiciones favorables a la paz en ambas ciudades, lo que conduciría a la paz de Nicias de 421.

Los años inmediatamente posteriores a la muerte de Pericles se caracterizan, según Aristóteles, por la retirada de la política por parte de los hombres ilustres. La colaboración anterior, representada principalmente por el mismo Pericles, comienza a agrietarse. El protagonismo político, desde Mitilene por lo menos, corresponde a figuras del tipo de Cleón. Las alternativas resultan por lo tanto problemáticas. El panorama que se ofrecía al observador era el de que la política caía en manos de los individuos de poca categoría, lo que no era más que resultado de la guerra misma, del triunfo democrático, manifestado radicalmente en la guerra, y de la transformación social que permitía que los controles políticos y económicos pudieran caer en manos de propietarios de talleres trabajados por esclavos, sector económico que podía seguir siendo poderoso a pesar de la política no autárquica que se plasmaba en la estrategia de Pericles. Sus sucesores serían en cierto modo sus herederos, con la peculiaridad de que, en consonancia con su política, éstos sólo podían ser diferentes a él mismo, pues lo que él hacía se correspondía con la Pentecontecia y la paz, y se proyectaba en la guerra ya de modo conflictivo, al tiempo que consecuente. En la visión optimista de la Pentecontecia, el noble participa, pero, en la misma Pentecontecia, el hombre que sigue la política coherente con los intereses directos de la aristocracia se ve sometido al ostracismo, como Tucídides de Melesias. Quienes veían la posibilidad de acceder a la satisfacción de sus propios intereses a través de la concordia tocaron fondo con la biografía de Pericles y la aparición de Cleón, considerado como prototipo de otras figuras que, de un modo o de otro, desempeñaron un papel protagonista en esos años.[44] Otros participaban exclusivamente en el campo de la estrategia en sus aspectos más estrictamente militares.

Como toda sociedad, también la ateniense se manifiesta a través de sus realizaciones culturales. Estudiadas de tal modo que se eviten los mecanismos tendentes a ver en cada una de las obras literarias el reflejo inmediato de los hechos concretos, éstas pueden resultar significativas de las preocupaciones de los autores y del público. En algunos casos, el fenómeno resulta más explícito que en otros, pues ciertas manifestaciones están más sometidas a la aceptación colectiva y se encuentran más inmersas en la vida social. Tal es el caso del teatro ateniense, tal vez la manifestación cívica colectiva más representativa de la sociedad que participaba en ella, pues lo hacía masivamente y de modo activo, en condiciones especialmente apropiadas para revelar su posición como conjunto humano coherente, en una coherencia que es reflejo de la solidaridad y concordia reales, pero también programa ideológico para crear el ambiente favorable a la aceptación y al consenso, a través de la toma de conciencia de los elementos que rompen el conjunto. Al consenso se llega a través de la ruptura y el conflicto asumido que permite la *kátharsis* como práctica para la reproducción de la sociedad.

Un capítulo posterior tratará ampliamente estos temas. Por el momento, sólo interesa considerar algún caso significativo de cómo la colectividad, a través del poeta individual, ante él y ante su obra, expresa sus preocupaciones en esos actos públicos y colectivos que son los festivales teatrales. Tam-

bién importa por el momento recordar que en *Edipo rey* de Sófocles se transparentaba la preocupación por algunos aspectos de la ciudad que empezaban a resultar problemáticos con el inicio de la guerra. Por su parte, Eurípides suele presentar los problemas en sus caras más inmediatas, lo que no quiere decir que los exponga de modo directo, sino en expresiones más evidentemente ligadas a los modos de actuar de los hombres concretos. El análisis de algunas de sus obras representadas en la década de la guerra arquidámica puede resultar significativo.

Formando trilogía con *Medea*, Eurípides, en 431, ha representado *Filoctetes,*[45] cuyos fragmentos (787-789, A. Nauck) muestran una evidente preocupación por el problema de la *apragmosýne*, por el papel del hombre noble en la política de la ciudad.[46]

Es muy posible que Eurípides presentara la versión de *Hipólito* que se ha conservado en el año 428, después de muerte de Pericles, versión segunda y suavizada de otra anterior, escandalosa, que, al parecer, llamaba *porné* a Fedra.[47] Seguramente, la segunda, al margen de consideraciones de otro tipo, transfería el protagonismo a la figura de Hipólito y a sus responsabilidades, lo que no deja de ser significativo en las circunstancias históricas en este momento vividas.[48] Su imagen es la de un joven aristócrata dedicado a la caza y a los juegos, sin interés por las relaciones entre los hombres, ni por el amor, lo que lo introduce, en la escena dramática concreta, en el choque con las aspiraciones de Fedra, ni por la política, como modo de relacionarse entre sí los hombres de la ciudad. Frente al poder político, Hipólito prefiere triunfar en los juegos; frente al hecho de hablar ante la multitud, Hipólito prefiere manifestarse entre amigos, en círculos reducidos.[49] Los honores públicos no tienen para él ningún atractivo, como no lo tienen para muchos jóvenes de la aristocracia que durante este período se apartan de la vida pública y, por lo tanto, de la *philotimía*,[50] aunque la disyuntiva no siempre está clara y resulta especialmente interesante constatar cómo la *philotimía* subsiste entre las aspiraciones del noble a pesar de que tiende a la *apragmosýne*, entendida como alejamiento de la vida política, porque pretende hallar aquélla en otros terrenos. Es el tipo de personaje que ya criticaba Pericles cuando hacía notar que el permanecer impasible sólo podía acarrear la destrucción del *dêmos*. Tal vez los *aprágmones* no estén todavía en disposición de intentar la destrucción del *dêmos*, pero para Eurípides, que, sea cual sea su pensamiento político, está claramente preocupado por la comunidad, la actitud es digna de reflexión y motivo de preocupación, como para convertirla en uno de los aspectos clave de una de sus obras dramáticas al adaptarla a la época, al tiempo que intentaba hacerla más asimilable por su propio público. De hecho, la oratoria, sus efectos, sus peligros y sus posibilidades de engaño, el arma política de la democracia plena, de Pericles mismo, con la que conseguía «domesticar» al *dêmos*, es en el año 427 objeto de polémica, en los discursos contrapuestos de Diódoto y Cleón a propósito de Mitilene. La eficacia en el desarrollo de la democracia llega a un punto donde el demagogo y el noble que hacen abstracción desconfían igualmente de los resultados que

pueden obtenerse. La base de esos resultados, cuando eran positivos, la concordia, es la que se halla en crisis. Eurípides, sin acusar a nadie, denuncia los peligros de la situación en que, en tales aspectos, se encuentra la ciudad.

Andrómaca, cuya fecha de representación puede haber sido el año 427,[51] es en gran medida un alegato contra el poder personal,[52] situado, eso sí, dentro de esa década donde las actuaciones parten de figuras polivalentes, como Cleón, partidario del *dêmos* y de su imperio, pero que, en su discurso, ataca el funcionamiento de la democracia, tal vez al mismo tiempo que se le atribuían las medidas para establecer la *eisphorá*, medida fiscal que gravaba sobre las fortunas de los más ricos. El personalismo adquiere varias caras en relación con la democracia. Ésta se ve amenazada por la discordia, nacida de las estrategias bélicas y de las medidas fiscales que, aun siendo democráticas, actúan antidemocráticamente.

En la obra se plantea la posibilidad del poder personal como salida a la discordia.[53] En definitiva, la acción de Pericles está cercana, con la que democráticamente se conseguía la concordia a través de un hombre. Pero, aun en las dudas y ambigüedades de una obra dramática, en la tragedia de Eurípides queda claro que incluso la atribución de los méritos colectivos al estratego individualmente puede resultar un peligro de tiranía. Una vez más, en la obra euripídea se manifiesta la preocupación por el futuro de una ciudad donde la democracia y la concordia corren un riesgo, la tiranía, a través de la institución democrática de la estrategia, a causa de las relaciones entre hombre y colectividad que resultaban típicas de la democracia ateniense, estables en la Pentecontecia, críticas, cada vez más, en el desarrollo de la guerra.

En *Heracles* se trata el tema de los ricos y pobres, la *stásis* y, como consecuencia, la destrucción de la ciudad (588-594), igual que el fragmento 33 de *Eolo* y en *Hécuba*, 254, en que se teme el poder popular precisamente en este aspecto. La apología del arquero (159-164) sería[54] significativa de la disminución de la importancia de los hoplitas en este período de la guerra. El cambio táctico de la ciudad es reflejo del conflicto social, reflejado como tal en la obra de Eurípides.

También es discutida la fecha de las *Suplicantes*, aunque, en líneas generales, predomina la tendencia a situarla en la segunda mitad de la década de la guerra arquidámica.[55] La interpretación histórica tradicional ve en la obra, sobre todo, el desarrollo de la teoría que Teseo, rey de Atenas, expone en los versos 429-455, en favor de la democracia como sistema que se opone a la tiranía. Es cierto que, simultáneamente, se planteaban ciertas dudas sobre la paradoja de que fuera precisamente el rey el defensor de la democracia, pero tal contradicción se resuelve en la misma tradición ateniense, que veía en el héroe mítico al fundador de la democracia, precisamente en la forma consistente en entregar el poder a instituciones colectivas tradicionales que, en la realidad, poseían un carácter aristocrático. Así, desde el atentado contra los tiranos por parte de Harmodio y Aristogitón, jóvenes definidos como miembros de las *hetairíai* aristocráticas, se desarrolla la imagen consistente en que lo opuesto a la tiranía y a la monarquía es la aristo-

cracia, que precisamente se presenta como heredera de la buena voluntad de un monarca, presentado por Tucídides como fundador del sinecismo. Aquí estaba el origen de la ciudad, como agrupamiento solidario de los *oîkoi*, *synoikismós*, en los momentos iniciales de la crisis experimentada como consecuencia de que se emprendía el proceso de acumulación de tierras y sumisión del campesinado. Teseo representa, pues, una imagen peculiar de la democracia, la que, luego, se define como opuesta al tirano, en una oposición donde la participación aristocrática y espartana ha sido determinante. Es la imagen que muchos definirán como *pátrios politeía*, porque, del mismo modo que se opone a la del tirano, también se define como contraria a la democracia radicalizada, la que se imponía a lo largo de la guerra, que, para algunos, tenía sus precedentes en Clístenes, quien se había impuesto frente a la tiranía en lucha contra aristócratas y espartanos, aunque él mismo perteneciera a una de las familias aristocráticas más sobresalientes de Atenas. Tal es el personaje de Teseo, el que en *Suplicantes* defiende la democracia.[56] Aquí, desde luego, se dibujan los rasgos de una específica forma de democracia, participativa y concorde, donde muchos han querido ver la democracia de tiempos de Pericles, que podría incluso identificarse con Teseo, el cual concede la participación de manera benévola, confiado en un pueblo tendencialmente bueno; pero también la de tiempos de Cimón, que había traído de Esciro los huesos de Teseo, con lo que la democracia allí expuesta adquiriría los rasgos del evergetismo del noble que favorece la participación porque, pacíficamente, se llega así a una política aristocrática e incluso filolacedemónica. El uso del héroe tradicional en defensa de las instituciones de la ciudad permite múltiples ambigüedades, tendentes en definitiva a afirmar los valores de los antepasados de los aristócratas,[57] cuya participación en la ciudad ya se echaba de menos en *Hipólito*.

Por otra parte, el discurso de Teseo se inicia como contestación al heraldo tebano que viene a reclamar a las suplicantes (426-429), al que define como iniciador de un debate, de un *lógon agón* o grupo de discursos contrapuestos al estilo sofístico, sistema típico de la democracia en su momento de triunfo de la concordia. Pero, ahora, cuando todo ha cambiado, como se detecta en el noble de *Hipólito* o en el debate sobre Mitilene, el orador que inicia el debate es calificado de *kompsós* por Teseo, sutil elaborador de discursos, con el tono despectivo de quienes contemplan los peligros de la oratoria en la ciudad democrática.[58] De algún modo, se aclaran los presupuestos democráticos defendidos por Teseo, pero también se complican, porque asumen la complejidad de la situación real, al revelar el grado al que ha llegado el uso de uno de los aspectos más característicos de la democracia de la Pentecontecia, la cual, con Pericles y con sus sucesores, se despega de la oratoria misma. Teseo habla, pues, contra los demagogos, contra los que usan la oratoria fina para persuadir al pueblo de que siga sus propios intereses, pero el prototipo de demagogo, Cleón, hablaba también contra la oratoria sofística. En este tipo de demagogos está el peligro de tiranía y, en efecto, el heraldo tebano, calificado como tal, se ha presentado como defensor de la tiranía (410-425).

Ahora bien, el heraldo, al criticar la democracia, pone de relieve su inutilidad para el «hombre pobre trabajador de la tierra», víctima por su ignorancia de la persuasión de los oradores en la democracia. La actitud de Eurípides, como en otras obras, no puede definirse en un plano político programático, como la de quien se halla vinculado o comprometido con una actitud determinada. Una vez más, en el drama, ante la multitud ateniense, expone el problema, de manera problemática, y no ofrece soluciones. Como obra artística, plasma estéticamente, sensiblemente, las preocupaciones del momento, en su enfoque inmediato y a largo plazo, en sus coyunturas y en sus aspectos duraderos, como el del sentido de la democracia en su historia, tanto en el tiempo de los hombres como en el tiempo de los héroes. Es posible que Eurípides refleje la actitud de los desencantados de la política,[59] de los que promueven el alejamiento de la misma, pero también es cierto que la multiplicidad interpretativa a que ha dado lugar refleja una realidad presente en la obra misma,[60] una ambigüedad procedente de la actitud perpleja del autor ante una situación cada vez más difícil de controlar intelectualmente. El poeta se aparta de la política porque la realidad dura impulsa al abstencionismo, a suspender el juicio, ante la dicotomía clásica de tiranía o democracia y ante la validez o peligrosidad de la retórica, tema en que se concentran los grandes problemas de la realidad de la época, entre los que no es el menor el del papel del campesino pobre en la ciudad democrática imperialista que empieza a sufrir los efectos de la guerra. En este plano, seguramente pesa el resultado de la reciente batalla de Delio, contra los tebanos, narrada con detalle por Tucídides (IV,89-101), donde murieron cerca de mil atenienses hoplitas y en la que participaron Sócrates y Alcibíades, y se puso de relieve la forma posible de colaboración entre hoplitas y aristócratas, en una nueva solidaridad cada vez más fuerte frente a los intereses representados por los demagogos.[61]

Durante esta época, los problemas del campesinado se revelan de una manera específica en las representaciones de la comedia, género privilegiado por haber experimentado un proceso evolutivo similar al de la ciudad misma, al integrar en sus muros los elementos procedentes de la vida rural. Desde los *Acarnienses*, de 425, a la *Paz*, de 421, resulta cada vez más abismal el alejamiento existente entre los campesinos y los *thêtes*, cuyos intereses se han separado con motivo de los originarios planes estratégicos de Pericles y se han ido distanciando cada vez más a causa de los problemas creados por la guerra, que empuja en direcciones distintas a ambos colectivos. De esa manera se explican los cambios de rumbo o de protagonismo individual, que trataban de corregir en algunos casos ciertos efectos demasiado sesgados o que reflejaban reacciones de los colectivos afectados, pero, como en Delio, el final del proceso, coincidente con la desaparición de Cleón, parecía representar la derrota y el fracaso de la dirección aparentemente predominante. A lo largo del decenio, los no propietarios de tierras imponen de manera mayoritaria, con variaciones en la línea seguida, su política apoyada por demagogos, miembros del sector de la clase dominante que igualmente con-

centra lo más importante de sus intereses en las actividades y propiedades no agrícolas.

También en la comedia se detectan variaciones, que podían reflejar los matices que, en el mundo del campesinado, introducen los acontecimientos concretos por los que pasa la guerra. En los *Caballeros*, al año siguiente de los *Acarnienses*, suele apreciarse un cierto cambio de actitud por parte de Aristófanes,[62] que puede haber resultado como consecuencia del optimismo desarrollado a partir de los éxitos de Cleón en Pilos, de los que pudiera creerse que beneficiarían incluso a los enemigos de su política. En esa línea podría situarse el retrato de Cleón como personaje que busca la identificación con Temístocles como figura representativa de las ventajas e inconvenientes de la unión entre democracia e imperialismo.[63] Los *Caballeros* sería reflejo de tales dudas, sin dejar de pensar en la posible alianza entre caballeros y campesinos frente a la actitud, comúnmente hostil, de los *thêtes* y sus políticos. Tal actitud podría ser paralela a la que llevó a la condena de los estrategos de Sicilia en 424,[64] resultado del optimismo agresivo renaciente, que haría dudar de las necesidades de llegar a la paz. Los estrategos habían vuelto sin obtener resultados claros. En Sicilia se había llegado a un acuerdo entre los contendientes y los de Leontinos se habían plegado a las condiciones de Siracusa. Las expectativas de los que deseaban apoderarse de la isla, por los atractivos que, según Diodoro (XII,54), ofrecía su *chóra*, quedan frustradas.[65] Allí se habían visto puestas las ilusiones, no sólo de los remeros, sino de los que buscaban disfrutar de tierras en lugares alejados, por lo que las actitudes «populares», agresivas, triunfan circunstancialmente sobre las «moderadas», al convertirse el proyecto de navegación en atractivo, no sólo para los intereses situados en las relaciones comerciales, los cambios y los viajes por mar, sino también para los que buscaban la «ocupación del territorio».

Como ilustración, por el momento, de los problemas generales de la década, en las relaciones entre el campesinado y la ciudad, entre los deseos de paz y las necesidades de guerra, resulta suficiente comentar los primeros cuarenta y dos versos de los *Acarnienses*, donde Diceópolis, al amanecer, en la Pnix todavía vacía, espera la celebración de la Asamblea para pedir la paz. Al reflexionar sobre su situación, sólo le produce alegría el recuerdo de Cleón vomitando los talentos que, según opinión general, serían los recaudados a los aliados en la situación problemática que rodeaba el asunto de Mitilene, representado así en los *Babilonios* de Aristófanes. También podría tratarse de la recaudación que precisamente pudo hacerse en la ciudad para aligerar el tributo.[66] En cualquier caso, la alusión sirve para situar al personaje en un lugar preciso dentro del campo de las luchas políticas concretas del momento, reflejo de los encuadramientos sociales. En este último aspecto, para mayor claridad, el poeta hace a Diceópolis, en el verso siguiente, el 7, expresar su amor a los caballeros, como causantes de este hecho, los mismos a los que, en el año 424, dedicará el título de su próxima obra, materialización concreta del pacto entre los campesinos y la segunda clase

soloniana que va estructurando los lazos entre los distintos elementos de la sociedad.

Tras algunas alusiones a las modas artísticas de la época, que igualmente definían los gustos del campesinado ático en relación con las manifestaciones culturales de la ciudad, Diceópolis se queja de que la Asamblea esté vacía al amanecer, lo que le sirve para criticar, en los versos 17-26, las costumbres de los habitantes de la urbe, reunidos habitualmente en el ágora para acudir en el último momento y precipitadamente a las reuniones de la *ekklesía*, porque hablan de todo, pero lo importante, la paz, es la menor de sus preocupaciones. Toda la ambientación sirve así para llegar al tema principal, expresado sintéticamente en el verso 32, cuando expone que, todavía solo, sin saber qué hacer, entre bostezos y ventosidades, mira al campo en su añoranza de la paz. La guerra es la que ha alterado sus costumbres, en las que predominaba la autarquía, donde no se conocía el verbo «comprar» (34-36). Las quejas de Diceópolis, fundamentalmente económicas, se encauzan hacia una recuperación de la economía premonetaria.[67] La reacción ante esta coyuntura se dirige sobre todo hacia los oradores. La guerra ha obligado a los campesinos a entrar en contacto con el mundo de la política y de la retórica y en ese contacto se concentran todos los efectos del conflicto social que, en lo específico, se relaciona con la guerra. La obra se plantea, pues, en el ambiente de la discusión sobre la guerra y la paz, todos los problemas de las relaciones entre individuos y colectividad, *pólis* y *dêmos*, vida política y vida militar, dentro del clima de la fiesta rural que se convierte así en el escenario de los conflictos.[68]

Pertenece también a la misma época las *Nubes*. A pesar de que se sabe que se conserva una versión retocada a causa de su fracaso anterior, sin embargo es significativa la postura de rechazo de las nuevas formas de educación ciudadana que se personifican en la figura de Sócrates. En las *Avispas* es interesante la situación reflejada, en que el ciudadano vive del *dikastikón* y ello lo lleva a una actitud injusta. En los versos 515-517 se plantea el problema de la relación que existe en el *dêmos* entre *arché* y esclavitud. En el mundo invertido de la comedia, esta paradoja revela una realidad. La *arché* es esclavitud porque fuerza a determinada actuación al *dêmos* para defenderla, pues su pérdida representaría la esclavitud. En la *Paz* ya aparece consumada la diferenciación entre *dêmos* rural y urbano. En el verso 910 se distingue entre la multitud del *dêmos* y el pueblo agrícola, como si se hubiera fraguado la alianza de los propietarios frente a los no propietarios. Éstos son los más interesados en continuar la guerra porque la pérdida del imperio produciría su esclavización.

El panorama de la ciudad, visto a través de la luz inversora de la comedia, se completa con algunos fragmentos de cómicos perdidos, como el coro de la *Raza Dorada* de Eupolis (frg. 290), que se dirige a Atenas como la más hermosa de todas las que supervisa Cleón, que, si feliz era antes, ahora lo será todavía más, en una vigilancia o supervisión que usa el mismo verbo que Aristófanes en *Caballeros*, 75, para referirse igualmente a la función de

Cleón, protector de Atenas, del *dêmos* y del imperio,[69] en el tono exagerado que sirve para presentar como positivo en su comicidad lo que trata de definirse como causante de los males del momento. Como contrapartida, parece referirse a Atenas[70] el fragmento 208 de los *Serifios* de Cratino, que habla de una ciudad de esclavos, llena de hombres nuevos-ricos-miserables, bajo alguien que también parece ejercer el mismo tipo de vigilancia que Cleón, según puede deducirse del fragmento 217B del mismo autor. El imperio unido a la dependencia individual crea la imagen de la ciudad esclava, vigilada, explotada por políticos y oradores, paradójicamente identificada con la ciudad poderosa del imperio naval. Lo que ocurre es que éste, en cierta medida, agudiza algunas contradicciones internas que, en cambio, permanecen ocultas tras la estabilidad en la *pólis* tradicional de predominio hoplítico.

4. LA PAZ DE NICIAS

Tales fueron las circunstancias, externas e internas, que llevaron a la paz de Nicias de 421. La muerte de Brasidas y la de Cleón son, sin lugar a dudas, factores dignos de tenerse en cuenta al evaluar las causas, sobre todo porque liberaron las tensiones que se transparentan en la política de Brasidas, transformadora de hecho de la situación de los hilotas, y en el protagonismo bélico de Cleón, chocante con los hoplitas en las tácticas y con los campesinos en los resultados económicos. De ahí su protagonismo en la comedia. El nuevo protagonismo corresponde a Nicias, que ha intervenido en el control del Egeo, pero no quiso hacerlo en Esfacteria. Ahora, de nuevo, aparece profundamente interesado en lo que ocurre en el norte del Egeo, en las costas tracias, enfrentadas a un nuevo peligro por la estrategia de Cleón, inexperto como jefe de ejércitos hoplíticos, y por la habilidad de Brasidas, frustrado iniciador de transformaciones que hicieran posible un imperio para Esparta. Sin embargo, en las negociaciones de paz, desde el principio comenzaron las excepciones, pues ni los tebanos querían dejar de controlar Platea ni los atenienses se desprendían de Nisea en la Megáride. Los argumentos se basaban en las diferencias internas, pues, en efecto, en cada ciudad había partidarios de conservar el control por parte de la potencia exterior que les garantizaba a ellos el control interior de la ciudad. El resultado fue que una serie de ciudades de la alianza peloponesíaca se negó a firmar la paz propuesta por Esparta y Atenas (V,17).[1]

Los términos de la paz, según Tucídides (V, 18-19), atendían a la libertad de los mares y de la frecuentación de los lugares sagrados, a la necesidad de evitar el uso de las armas, sustituido por los juramentos y juicios, a la devolución de territorios, como Anfípolis, y a la exención de tributos forzados. Sin embargo, el tributo voluntario quedaba reconocido. Parece evidente que los espartanos no estaban interesados en proseguir el control del norte del Egeo iniciado por Brasidas. En efecto, las devoluciones importantes afectaban a esa zona, como las de los atenienses se referían al Peloponeso, en los lugares de mayor presión de los movimientos hilóticos. Significativo es el caso de Esciona, cuyo dominio le queda reconocido a Atenas a pesar de no haberse materializado todavía el control. Igual que en el caso de Torona, también señalado, los atenienses aplicarían la venta como esclavos de muje-

res y niños. La paz respeta en cada caso las posibilidades de las ciudades de conservar y reproducir los lazos de dependencia interna.

Los firmantes de la paz por parte de Atenas son mayoritariamente conocidos.[2] Casi todos han sido estrategos, lo que en cierto modo revela cuáles son los límites de los intereses bélicos de los mismos que actúan profesionalmente de una manera que incluso puede definirse como muy activa, tanto antes como después de la paz. Es el caso de Lámaco y Demóstenes, que suelen definirse como partidarios de la guerra. También de este modo pueden notarse cuáles son los límites de los intereses por la paz de personajes como Nicias y Laques, en relación con acontecimientos inmediatamente posteriores. Igualmente resulta de interés la presencia de Lampón encabezando la lista, adivino que había mantenido con Pericles relaciones ambiguas, reveladoras de la naturaleza específica de lo que se considera el racionalismo dominante en la época, que hace del político el punto de encuentro del *mántis* y del filósofo, en este caso representado por Anaxágoras. También había ido, con Jenócrito, a Turios, igualmente representativo de los profundos sentidos de la actividad colonial, en que estos cresmólogos se encuentran con Heródoto, historiador que adapta a la nueva ciudad las preocupaciones por el pasado, antes míticas o genealógicas, con Hipódamo, racionalizador del espacio urbano, y con Protágoras, teórico y práctico del juego dialéctico, que cree en que, a través de la oratoria, se puede llegar a persuadir de las ventajas de lo racional. Del mismo modo es significativa la presencia de Hagnón entre los firmantes de la paz, colaborador de Pericles y fundador de Anfípolis, centro de la política tracia de control de los suministros del norte, pero ahora no sólo separada del imperio, sino capaz de negarse a cumplir la cláusula que la devolvía al imperio ateniense (V,21).

Luego, los atenienses y los lacedemonios firman una alianza (V,23-24) en la que, además de garantizarse la mutua protección de los territorios frente a los enemigos comunes, destaca el hecho de que Atenas, sólo Atenas, se compromete a ayudar a los espartanos en caso de rebelión de la *douleía*, la clase esclava de los hilotas. En efecto, terminaron retirando a los mesenios e hilotas de Pilos, desde donde apoyaban revueltas en Laconia (V,25,7). En la paz y en sus firmantes parecen haberse impuesto las necesidades de la defensa del territorio junto con el control de zonas de aprovisionamiento en que están interesados algunos de los estrategos como Nicias y Hagnón.

En tales circunstancias, de manera inmediata, las condiciones señaladas en los tratados se revelaron claramente ineficaces, por una parte, por la actitud de los aliados que no habían intervenido en ellos, como los corintios, por otra, porque había cláusulas que no se cumplían, lo que motivaba la continuación de una especie de guerra larvada (V,25). El baile de alianzas se extendió entre todas las ciudades más o menos poderosas de Grecia. El intento más interesante fue el de los corintios, que buscan la alianza con Argos para oponerse al posible control del Peloponeso por los nuevos aliados (V,27). Los argivos estaban dispuestos a cualquier tipo de alianza por su oposición a los espartanos, con los que había terminado la tregua anteriormente estable-

cida. Pero los pactos concluyen en nada a causa de las diferencias de sistemas políticos entre las diversas ciudades.

Las mayores diferencias surgieron, como consecuencia de la aplicación irregular de lo estipulado, entre Atenas y Esparta. En ambas ciudades volvieron a cobrar fuerza las posturas de quienes se mostraban partidarios de continuar la guerra. Personaje notable del momento sería, naturalmente, Alcibíades, que Tucídides menciona por primera vez en V,43,2, entre los partidarios de romper los pactos con los lacedemonios, aunque antes puede haber apoyado a Cleón, cuando proponía la subida del tributo a los aliados en 425.[3] Tucídides atribuye a su actitud razones estrictamente personales relativas a su juventud y a su espíritu competitivo con personajes asentados en la vida política ateniense (43,3), como Nicias o Laques. Su proyecto consistió en sumarse a la alianza de Argos para continuar la guerra en una cooperación que agrupaba a las ciudades antiespartanas de tendencias predominantemente democráticas. Las condiciones resultaron favorables para un programa de este tipo y en Atenas fue bien acogido. Se recuperaba así el impulso democrático e imperialista que había quedado en un segundo plano en la paz de Nicias, a la que se habían integrado los mismos estrategos partidarios de la cooperación con el *dêmos*. Frente a ellos se ofrecía esta nueva alternativa. Ahora bien, resulta significativo el papel que asume Alcibíades, personaje perteneciente a la más alta aristocracia de la ciudad, apegado a sus prácticas, como participante en los juegos olímpicos y como miembro del círculo socrático en unas relaciones que, según la anécdota de la batalla de Delio donde el hoplita Sócrates salvó al caballero Alcibíades, muestra la solidaridad desigual dentro de lo que se configura como sector dominante de propietarios de tierra. Pero, por el momento, Alcibíades sabe que la carrera de un hombre noble sigue vinculada a sus posibilidades de actuar en la democracia. En definitiva, ha sido tutelado por Pericles y, junto con ello, debe de estar harto de que, en los años de la guerra arquidámica, el protagonismo haya estado en manos de personajes «viles» del estilo de Cleón. Los intereses de Alcibíades, como joven aristócrata deseoso de hacerse un personaje ilustre en la ciudad, para lo que se sirve de la enseñanza de los sofistas, coinciden con los del *dêmos*,[4] deseoso también de volver a emprender la guerra para consolidar sus derechos en una democracia imperialista y dominadora. Sin embargo, la alianza y la agresión contra Esparta terminaron en la derrota de Mantinea.

Este es, al parecer, el ambiente antes, desde luego, de la expedición a Sicilia,[5] en relación con el clima caldeado que caracterizó las propuestas y los preparativos para ésta o, más bien, como consecuencia de la derrota de Mantinea, en que se planteó, según Plutarco (*Nicias*, 11, y *Alcibíades*, 13), una propuesta de ostracismo en que las candidaturas se situaban en principio en Alcibíades y Nicias.[6] Contra el primero se manifestaban los partidarios de la paz y contra el segundo los partidarios de la guerra. Ambas actitudes podían resultar atractivas y peligrosas. La paz, para el *dêmos*, podía poner en peligro la capacidad de control a que aspiraba de manera creciente como modo de conservar su poder en la ciudad democrática, por lo que podía verse

en su defensor un enemigo del *dêmos*, identificable por lo tanto con un tirano. La guerra iba acompañada, en estos momentos, del crecimiento del prestigio y del poder de un personaje tan ambicioso como Alcibíades, cuya actividad incesante causaba temores. Ahora bien, en una coyuntura en que las alternativas parecían claras, ocurrió un hecho en principio inesperado.

En efecto, desde la guerra arquidámica puede detectarse, sobre todo a través de la comedia,[7] la presencia de un personaje que se define como sucesor de Cleón, Hipérbolo, al que se atribuyen aspiraciones expansivas que alcanzan al occidente mediterráneo. Sin embargo, la agresividad política y la tendencia conquistadora y hegemónica parecían requerir, ahora, una nueva apariencia, la que le daba Alcibíades al identificarse con la sucesión de Pericles, en línea familiar y en formación intelectual, tal como se deduce de las alusiones platónicas al peligro de que, influido por Pericles, Alcibíades deje de ser amigo de sus amigos para convertirse en amigo del *dêmos*.[8] El episodio del ostracismo de Hipérbolo, de hecho, inutilizó un arma antitiránica en unos momentos en que, en la realidad, empiezan a vislumbrarse las posibilidades de que surja, de la misma confluencia entre la agresividad del *dêmos* y la reacción aristocrática, un movimiento oligárquico con aspiraciones tiránicas.[9] Tanto el enfrentamiento, que continuará, como la salida en una tercera posibilidad, representan aspectos sintomáticos de las vías del *dêmos* y las relaciones con los individuos de la clase dominante en esta etapa de la guerra.

En cualquier caso, el ambiente en que se produjo el ostracismo era de creciente tensión por no haber logrado nada de lo que se esperaba como ventajas de la paz y porque entre tanto las posibilidades financieras de Atenas iban reduciéndose. La agresividad aumentaba y se manifestó de una manera especialmente violenta en la expedición contra la isla de Melos.[10] Para algunos, no está suficientemente justificada, para otros, la actitud de Melos significaba el renacimiento de los movimientos secesionistas que podrían acabar definitivamente con el imperio.[11] En cualquier caso, a pesar de la ambigüedad de Tucídides, parece evidente que tuvo bastante importancia la presencia de Alcibíades en la campaña y en el tratamiento final dado a los rebeldes, en que Plutarco lo responsabiliza de la muerte de los que estaban en edad militar (*Alcibíades*, 16,6), mientras que Tucídides no da ningún nombre (V,116,4). El discurso *Contra Alcibíades*, atribuido a Andócides (IV,22), le adjudica, en cambio, la esclavización de la población, la que también cita Tucídides, concretada en mujeres y niños. El discurso podría situarse precisamente en ese ambiente, tal vez encargado por Féace, o incluso con la posibilidad de que se le haya atribuido a él mismo en tiempos posteriores, como personaje implicado también en el conflicto que condujo al ostracismo de Hipérbolo.[12] En este acontecimiento se confirmaría, pues, la tendencia a agudizar la violencia agresiva y la participación en ella de Alcibíades, cuya coherencia con los intereses del *dêmos* se manifestaría ahora de esta manera, para aparecer como continuador de Pericles, pero también como su oponente, debido sin duda a las diferentes circunstancias que, dentro de la vida ateniense, definen en este momento las relaciones entre las clases.

Entre el año 440 y los últimos de la guerra del Peloponeso se sitúan las diferentes hipótesis que tratan de fechar el escrito anónimo conocido como *Constitución de Atenas* o *República de los atenienses*, que aparecía en el *corpus* de las obras de Jenofonte, por lo que el nombre técnico de su autor es de Pseudo-Jenofonte, al que unos llaman «el viejo oligarca» y otros «el emigrado». Algunas de las circunstancias recientemente expuestas hacen pensar que éste, el de los emigrados, sería un ambiente muy adecuado para su redacción, pues refleja la actitud de quien ve claramente las características sociales de la democracia, pero no pertenece a los sectores que se benefician. Por ello la ataca conscientemente, pero, al mismo tiempo, al ver su coherencia, parece reconocer las dificultades para su abolición, sin dejar por ello de considerar intolerable que personas pertenecientes a las clases no beneficiarias participen y colaboren con el sistema. Habría que situar el texto, pues, en el momento en que se inicia, todavía de forma pesimista, una reacción oligárquica que trata de hallar de nuevo las señas de identidad perdidas tras el ostracismo de Tucídides de Melesias y que pretende llevar a los jóvenes a la acción, cuando éstos también empiezan de nuevo a participar, pero con la intención de que tomen conciencia de los análisis necesarios para detectar dónde se encuentran los enemigos.[13] El análisis de algunos párrafos del texto puede ilustrar sobre el panorama que tal vez dominara en Atenas entre la paz de Nicias y la expedición a Sicilia, donde el optimismo se matiza y las aspiraciones a cambiar la situación empiezan a hallar sus primeros teóricos, todavía poco capaces de imprimir fuerza a una acción determinante.

Desde el primer momento (I,1), el texto revela sus intenciones y manifiesta la posición en que se sitúa su autor. No alaba la *politeía* de los atenienses porque éstos han elegido que la posición de las personas miserables sea mejor que la de los buenos. En toda la obra, a partir de este ilustrativo comienzo, es constante el uso de conceptos aparentemente morales para referirse a los distintos sectores sociales de la población de manera indicativa de que para el autor era así, unos eran buenos y otros miserables, para lo que se usan términos como *poneroí* o *chrestoí* en este caso, relacionados en su etimología respectivamente con el trabajo (*pónos*) y con la utilización (*chré*).[14] Su negativa a alabar el régimen se basa, pues, declaradamente, en su falta de coincidencia en el ámbito de lo social, expresado en el lenguaje de lo moral, de procedencia a su vez social. De todas maneras, se propone explicar el régimen, ya que así lo eligieron ellos mismos a pesar de que a los demás griegos les parezca erróneo. La *politeía* a que se refiere es naturalmente la democracia, en una época en que todavía no se ha llegado a la sistematización aristotélica, donde *politeía* se define como un sistema específico, positivo, con participación de los ciudadanos, pero restringido. Aquí, en cambio, la *politeía* es la de los atenienses en época democrática. Se plantea la cuestión de si la democracia en sí lleva implícito el contenido aquí expresado, el de que los beneficiarios fueran los más «miserables» en un sentido o en otro.[15] Parecería lo correcto negar tal identificación, al menos nominalmente, debido al carácter territorial del sentido primero del término *dêmos*. Cuando el sistema organi-

zativo de la *pólis* se basa en el *dêmos*, se origina la democracia, desde el momento en que es el territorio el criterio básico para el encuadramiento, y no el *génos*, ni el grupo gentilicio capaz de acaparar los hilos del control en un sistema aristocrático, al acaparar además el mismo uso del sistema organizativo que tiene el centro en el *génos*. De este modo, toda la colectividad está incluida en uno u otro *dêmos*, cosa que ya no ocurría en el *génos*.[16] Ahora bien, el hecho mismo orienta la tendencia dominante hacia los sectores menos favorecidos, los mismos protagonistas reales, en definitiva, de los cambios atribuidos a Clístenes, que se hizo al *dêmos* su *hetaîros*, por lo que el término «democracia» resulta incluso nominalmente condenado a representar más a los pobres que a los ricos. Sobre este proceso, anterior, ahora se presenta sin embargo un nuevo golpe de rosca en el que el térmimo *dêmos* y el concepto de democracia especifican aún más sus contenidos. De ahí la terminología usada por el autor.

Así va quedando más especificado, según avanza la argumentación del escrito. Es justo que estén mejor los pobres y el *dêmos* (I,2), con lo que se delimita el contenido de este término, paralelo a pobres, frente a nobles y ricos, aludiendo, en el campo opuesto, tanto a las familias de *génos* tradicionalmente reconocido (*gennaîoi*), como a los poseedores de riquezas a través de cualquiera de los sistemas que la evolución de la ciudad ha abierto para el ejercicio de los tráficos y de la explotación a larga distancia. En este escrito, totalmente orientado en un sentido, el autor no es capaz de percibir hasta qué punto esos ricos pueden serlo gracias a la función desempeñada por los pobres y el *dêmos*, pero ésta sí es, en cambio, la que justifica, desde su punto de vista, la posición privilegiada de éste en la ciudad democrática, la de ser el que impulsa las naves y proporciona poder a la ciudad. El autor especifica, a través de una serie de términos técnicos, las funciones desempeñadas en las naves por el *dêmos*,[17] por las que es él quien da fuerza a la ciudad, y no los hoplitas, los nobles o los «buenos». La ciudad había funcionado por la participación del *dêmos* en naves que hacían enriquecerse a los «mejores», por lo que Aristides y Cimón se convirtieron en colaboradores en la formación del imperio. En otra línea, también la época de Pericles significaba la colaboración. El texto parece marcar, en cambio, los aspectos que sirven para contraponer unos a otros. El proceso, sin embargo, es largo y habría que remontarlo a los cambios relacionados con la victoria de Salamina y la estrategia de Pericles unida a su política de inversiones navales, que colaboraron al cambio de orientación en el dominio social de la ciudad. Ahora, la fuerza le viene del imperio, cuyo sostén colectivo está formado por los *thêtes*, los pobres, los que forman el *dêmos*, que en esta fase ya queda mejor definido, al unirse a los términos opuestos el de hoplitas, los que forman un ejército de tierra cuyo papel ha quedado reducido en el desarrollo del imperio, cuyos intereses se han visto olvidados en las estrategias bélicas y que, al identificarse con los propietarios de tierras, representan las principales víctimas directas de la estrategia de Pericles. Ahora, el autor de la *Constitución de Atenas* los encuadra junto con los nobles y los «buenos».

Con todo, él sabe que el sistema no es exclusivo y que *todos* tienen derecho a participar en las magistraturas, pero, para la oligarquía, que participen todos significa perder el monopolio y abrir paso a aquellos que aparecen como contrincantes, a que el sistema se defina precisamente por la participación de esos contrincantes. Lo que facilita la participación es el sorteo (*klêros*), la votación a mano alzada (*cheirotonía*) y el hecho de que todos puedan pedir la palabra, que pueda hablar el que quiera, como definía la democracia el Teseo de las *Suplicantes* de Eurípides.

La colaboración es descrita, en cambio, sólo en sus aspectos negativos. Hay magistraturas que son fundamentales para que el *dêmos* halle la salvación o corra sus riesgos, según se desempeñen bien o mal (I,3). De éstas, dice, el pueblo no pretende tomar parte por sorteo. Son las estrategias y las hiparquias las que se nombran por elección y nunca se sometieron al azar, por lo que siempre estuvieron en manos de personas poderosas. Desde un punto de vista, aquí se hallaba expresada la concordia de la sociedad en la *pólis* democrática, en la colaboración de los «mejores» para el bien de la comunidad. Desde el punto de vista del «viejo oligarca», esto se debe a que el pueblo sabe que es más provechoso para él no desempeñar estas magistraturas, sino dejar que lo hagan los más poderosos. El *dêmos*, concluye, trata de ocupar aquellas que proporcionan *misthophoría*, es decir, retribuciones económicas por desempeñar las funciones públicas, y que, por lo tanto, resultan provechosas para su casa o para su economía. La participación se interpreta, pues, como un modo de aprovecharse del estado para el beneficio particular.

En el párrafo I,4, el autor insiste sobre la coherencia del sistema. La democracia beneficia por medio de la distribución (*némousi*) a los miserables, pobres, «democráticos», que, como los «peores» y los «muchos», son los que se encuentran bien en el sistema, frente a los «buenos» y los ricos. Por eso son aquellos los que hacen fortalecer la democracia. Se basa, pues, en un sistema de redistribución. El autor sabe que, si los ricos y los buenos fueran los beneficiarios, los del *dêmos* estarían fortaleciendo lo que era contrario a ellos mismos. El sistema democrático se mantiene porque favorece al *dêmos*.

En cambio, lo «mejor» (I,5) es contrario a la democracia. Los mejores tienen muchísimo cuidado para lo «bueno» (*chrestá*) y muy poca indisciplina e injusticia. La ambivalencia de la aristocracia queda justificada. Si hay que reconocer su indisciplina y su capacidad para cometer injusticias, todo ello queda en cierto modo anulado por su *akríbeia*, su exquisito cuidado en atención a buscar lo «bueno». Los defectos del aristócrata en la sociedad, su personalismo y su abuso de poder, se minimizan. En cambio, en el *dêmos* lo que hay es muchísima ignorancia (*amathía*), desorden (*ataxía*) y vileza (*ponería*), defectos que, además, no tienen solución, pues la pobreza lo arrastra al mal, porque la carencia de educación (*apaídeusis*) y la ignorancia se deben en muchos casos a la falta de dinero. Sea como fuere, el oligarca tiene arreglo y el *dêmos* no. Su maldad parte de su ignorancia y ésta de su pobreza. Por otro lado, el autor proporciona, en cierto modo, una clave para la visión socrática del mal, sólo cometido por el ignorante, con lo que, en un

plano intelectual distinto, se colocan en el mismo plano en lo que a visión de los problemas políticos, sociales y económicos se refiere. El rico tiene acceso a la educación. No sabe por naturaleza, como podría pensar algún partidario de la teoría de la superioridad natural del noble. Aquí, la clase dominante se define de modo más amplio, con inclusión de los ricos, que, a través de la enseñanza de los sofistas, pueden llegar a convertirse en «ilustres en la ciudad», a controlar la vida política y social. Este fenómeno se producía en ambientes de colaboración democrática. Ahora, con él se marca un nuevo aspecto de las diferencias entre quienes tienen acceso a las ventajas de la educación y a los bienes culturales y quienes permanecen, en razón de su situación económica, en la ignorancia. El *dêmos*, en la democracia, no sale de la ignorancia, ni de la *penía* que produce la ignorancia. Si es beneficiado en la *politeía* ateniense, lo es como pobre, sin dejar de ser pobre, lo que es una consecuencia, con efectos secundarios, de que en la democracia, la misma que aquí se ataca desde el punto de vista de algún sector oligárquico, no dejara de existir una acaparación por los oligarcas.

Sin embargo, los pobres como pobres siguen siendo libres. Esta es en cierto modo la clave de la situación. El *dêmos* no busca lo mejor porque no quiere vivir esclavo en una ciudad bien gobernada. La *eunomía* (I,9) significaría que los buenos eran los encargados de establecer las leyes, pero entonces castigarían a los miserables y serían ellos los que deliberarían en torno a los asuntos de la ciudad, sin dejar que lo hiciera, ni hablara ni se reuniera en asamblea el *dêmos* enloquecido. La consecuencia es que el pueblo caería en la esclavitud. En efecto, la concordia permitía que los oligarcas colaboraran con el *dêmos*, entre otras cosas porque éste contemplaba con tranquilidad su propia situación en la Pentecontecia y el imperio. La guerra crea unas nuevas condiciones en que el mantenimiento de la hegemonía del *dêmos* choca con los intereses de los oligarcas, que tienden a someter al *dêmos*. El Pseudo-Jenofonte sabe que esto es lo que ocurriría si el *dêmos* perdiera sus armas políticas, representadas por la defensa de la democracia. Con ella, el *dêmos* conserva su libertad. Sin ella, los mejores quitarían sus derechos políticos al *dêmos*, que así caería en la esclavitud. La vinculación entre política y sociedad queda así manifiestamente expresada. Para el autor, esto se halla en relación con la situación indefinida en que se encuentran esclavos y metecos, muchas veces difícil de diferenciar de la del ciudadano, porque las prácticas de la ciudad necesitan de ellos en muchas ocasiones para la vida pública y porque las circunstancias permiten que haya esclavos y libertos ricos. Esta situación contrasta con la espartana, en que está clara la situación de los esclavos. Aquí parece señalar la diferencia entre una situación de esclavos comprados, donde se permiten muchas variedades en la apariencia, que pueden llegar a hacer pensar que el esclavo no se distingue del libre, y una situación de tipo hilótico, con grupos claramente definidos, que tal vez deseara el autor ver en el *dêmos* ateniense. En cambio, donde hay un poder naval, el libre es esclavo de sus propios esclavos, que son demasiado libres. Posiblemente, ya se conocían experiencias espartanas en que los intentos de

expansión naval y competición náutica con los atenienses habían empezado a crear problemas en las relaciones entre espartiatas e hilotas, en los casos de Pausanias y Brasidas, por lo menos.

En Atenas, pues, según I, 11, incluso hay esclavos que perciben parte del salario, con lo que se logra, desde el punto de vista del autor, una coherencia completa, que abarca desde la clase servil hasta parte de la oligarquía, la de los *epieikeîs* que han colaborado con el *dêmos*. La hegemonía política permite no sólo la importación, sino también la exportación para el mercado dentro del sistema esclavista. Ahora bien, la economía de mercado permite la disolución de las relaciones esclavistas tradicionales,[18] aunque en los momentos de estabilidad la situación se conserve en plena productividad. En la guerra, el año 413, según Flores,[19] sería el momento en que la coherencia se rompería, con episodios del tipo del señalado por Tucídides (VII,27,5), en que se refiere a la fuga de los *cheirotéchnai*.[20]

Las consideraciones de I,13 son igualmente significativas, aunque pertenecen a campos de actividad diferentes, donde se muestran tipos de relaciones similares. Las actividades clásicas de la ciudad democrática, como la música y la gimnasia, no son bien consideradas por el *dêmos*. Allí ellos no tienen poder. Sólo se conservan en la ciudad reformada como modo de manifestarse la superioridad aristocrática, tanto en las competiciones internas como en las panhelénicas, donde el aristócrata proporciona prestigio a la ciudad, a cambio de ganarlo para sí dentro de la misma. Alcibíades aparece en la época de la paz de Nicias como ejemplo de la reproducción del sistema en la nueva situación. Pero el Pseudo-Jenofonte no cree en este tipo de cooperación, posiblemente porque, de modo paralelo, el *dêmos* también desconfía ahora de ella, por temor a actitudes tiránicas, aunque, en las crisis y en las necesidades expansivas creadas de nuevo en este mismo período, pueda apoyarla, en un doble sentimiento de esperanza y temor. Música y gimnasia serían, pues, las actividades a las que el *dêmos* se sabe incapaz de acceder. Por otro lado, en un campo próximo, hay actividades donde la presencia del noble es imposible de evitar. Son actividades de distinto tipo, unificadas por el sistema de relaciones que crea entre ricos y *dêmos*. El teatro existe porque los coregos pagan los gastos del coro y todos los demás que van unidos a una representación; los juegos gimnásticos masivos dependen también del gimnasiarca y las naves de la institución de la trierarquía. Cuando el *dêmos* participa en los coros, o en los juegos, naturalmente, en aquellos en que no se destaca de modo específico la *aristeía* individual, o cuando forma parte de la tripulación de una nave, se ve obligado, constata el autor, a situarse a las órdenes de los ricos. Todas estas actividades, por lo tanto, reproducen los sistemas de poder que la democracia trata de eliminar en lo político. La contrapartida se halla en el pago, forma de crear lazos de cooperación que, en cierto modo, fuerzan a la dependencia de quien recibe, pero, desde el punto del vista del «viejo oligarca», escéptico en este asunto, el resultado viene a ser el empobrecimiento del rico. El *dêmos* sacaba provecho, a través de la actividad ciudadana, de la riqueza del rico, como lo hacía, según el autor, en

los tribunales, a donde acudía en su propio interés, pues cobraban quienes tuvieran que tomar parte en ellos por sorteo. Aquí, sin embargo, la distribución era pública y de hecho hacía al *dêmos* independiente y capaz de defender su ciudadanía y su libertad. En las otras actividades mencionadas, el hecho de que la financiación fuera privada creaba o reproducía lazos que no dejaban de ser característicos de la ciudad democrática, al ejercerse a través de las llamadas liturgias, aportaciones relativamente voluntarias de los más ricos al gasto público. En definitiva, el sistema litúrgico permite la estabilidad de las relaciones sociales, lo que no dejaba de ser lucrativo para los poderosos, situación que en ocasiones crea en el escrito la impresión de que se está elaborando un discurso contradictorio.[21]

Esta democracia era posible gracias al imperio. Mucho se discute sobre el carácter «imperialista» de este imperio. Ste.-Croix, en un famoso artículo,[22] despertó la polémica, al defender que el *dêmos* de los aliados apoyaba la presencia de los atenienses en sus ciudades y las dependencias con ello creadas.[23] Del autor de la *Constitución de Atenas* anónima (I,14), se desprende que, evidentemente, el *dêmos* ateniense apoya al *dêmos* de los aliados, que a su vez apoyará la presencia ateniense. Los casos concretos pueden variar y producirse reacciones no siempre monolíticas, como se ve en los argumentos de los autores participantes en la polémica. De hecho, sin embargo, parece que, en efecto, las reacciones vienen de las oligarquías, víctimas directas del tributo impuesto por Atenas, que en lo posible a veces favorecía un sistema democrático entre los aliados. El mismo autor anónimo pondrá ejemplos significativos.[24] Si, como es habitual, se considera el imperialismo un modo de opresión del pueblo sometido, con la colaboración, en todo caso, de sectores poderosos indígenas, el ejemplo ateniense no encaja. Pero, si se configura sobre la imagen de la superioridad basada en las limitaciones del supeditado, que no puede alcanzar las ventajas del dominante, el mismo *dêmos* de los aliados tiene sobre sí limitaciones impuestas porque el *dêmos* de los atenienses vive gracias a un dominio que el otro no alcanzará nunca. El imperialismo democrático responde, pues, tanto a uno como a otro concepto, como ya quería Grote, aunque en su caso tratara de justificar el funcionamiento burgués de la Commonwealth y aquí puede verse en cambio un auténtico dominio popular, que, al manifestarse como superior, mina las propias bases ideológicas de sus aspiraciones a la igualdad. El equilibrio es precario. Una ciudad gobernada por ricos tiende a salirse del imperio. El apoyo al *dêmos* puede crear conflictos con repercusiones complejas. En definitiva, a pesar de su carácter democrático, el imperio crea relaciones desiguales generadoras de conflicto. Momentáneamente, en lo concreto, las prácticas atenienses de concentrar las actividades oficiales en su ciudad reportan algunos beneficios a buena parte de la población.

El imperio, observa el autor (I,19-20), favorece la navegación y todos tienen que aprender a remar, tanto el propio ciudadano como el esclavo, que normalmente acompaña al primero tanto en los viajes de paz como en los que se dirigen a la guerra. De la nave mercante se pasa a la de guerra y

viceversa. Control militar y control económico configuran las dos imágenes del imperio. La práctica proporciona experiencia igualmente para los pilotos, lo que permite reproducir del mismo modo el sistema de dominio sobre los «muchos», capaces de aprender a remar en la experiencia. Los métodos de aprendizaje son la *empeiría* y la *meléte*, la experiencia y la práctica, creadoras de una concepción del saber que vincula estos conocimientos, sostenedores materiales de la democracia, con los conocimientos teóricos de las actividades de otro tipo, como la oratoria, proclamada por los sofistas igualmente sobre la base de que el conocimiento se adquiere con *empeiría* y *meléte*, lo que además favorece la creación de presupuestos favorables para difundir por la ciudad las ventajas de su profesión como maestros de retórica. Democracia, oratoria, enseñanza, sofistas, no presentes en el texto, se desprenden de las consideraciones sobre la navegación de carga y de guerra, explícitamente referidas.

En tales condiciones, según el autor, Atenas abandona la infantería. El imperio y los aliados la suplen. Temor y necesidad son los medios para garantizarlos, pues, con el dominio del mar, por la guerra o por los controles económicos, todos los supeditados tienen garantizada la lealtad. Esto repercute también en ámbitos culturales, que hacen a los atenienses consumidores de toda clase de productos en este terreno. La cultura ateniense se define como la mezcla de todo lo griego y lo bárbaro. Sin embargo, el fenómeno más destacado en este aspecto sería el de la vida religiosa y cultural que se ha trasladado al plano público. El pueblo sabe que no puede realizar cultos o sacrificios, celebrar fiestas o construir santuarios, si no es con la participación de la ciudad como organismo público (II,9). La *pólis* es el vehículo de los bienes públicos en favor del *dêmos*. Ahora bien, en este fenómeno se pueden ver dos caras. Por un lado, el predominio del *dêmos* que hace posible su identificación con la ciudad, hasta el punto de que democracia puede identificarse con *dêmos* y éste con el sector beneficiario, la parte que recibe y no da, dentro del conjunto de la ciudadanía. Tal manifestación coincide con la denominación popular del político democrático, que se desgaja de la *philía* aristocrática para hacerse *philópolis*, amigo de la colectividad cívica, lo que los antiguos identificaban con Pericles, mientras que, luego, en los demagogos o los aristócratas que desplazan su interés en favor de la democracia, la *philía* se identifica con el *dêmos, philódemos*, al que un aristócrata desviado, según Platón, puede dirigir sus amores, *demerastés*. La otra cara vendría dada por el hecho mismo de que el *dêmos*, al controlar la situación y tener posibilidades de implantar nuevas formas culturales, parece tender a asumir la vieja cultura, a hacer suyos los juegos, sacrificios y edificaciones propios de las clases económicamente dominantes. Será cuestión, más adelante, de ver, por un lado, hasta qué punto en este fenómeno va implícita alguna forma de alteración y, por otro, qué repercusiones puede haber tenido en el probable desarme ideológico del *dêmos*.

Frente a las financiaciones privadas, el *dêmos* ha hecho funcionar para sí otras, que el autor califica también de privadas (II,10), con lo que marca un

falso paralelismo entre la privaticidad individual de los ricos y la del *dêmos*, sobre la base de que aquéllos, los *olígoi* y los *eudaímones*, no participan de las del *dêmos* como éste no lo hace de las de los ricos. La paridad es evidentemente falsa y falaz, pero señala la intencionalidad de la propaganda oligárquica, en su programa diseñado para dibujar una sociedad dividida en dos mitades paritarias, a lo que colabora la terminología moral, pero no la cuantitativa (muchos/pocos). «Hay una parte que se beneficia de la otra», sería la conclusión buscada, unida a la otra vertiente, que consiste en que la mayoría se aprovecha de la minoría.

La teoría imperialista de que Atenas obtiene de todo mientras cada ciudad sólo posee determinados productos desemboca en la teoría-utopía de Atenas como isla. Ya Pericles proclamaba en su discurso fúnebre que el modo de actuar de Atenas se vería beneficiado si fuera una isla. Podría vivir sólo de lo que le viene de fuera, como propone de hecho en la estrategia inicial de la guerra. Es lo que le faltaría a Atenas, proclama el Pseudo-Jenofonte (II,14).[25] Ahora, en efecto, como también viven allí ricos y campesinos, la ciudad corre el riesgo de que éstos se pasen al enemigo. No hay coincidencia de intereses entre tales sectores y los beneficiarios del imperio, al menos a partir de esta época. La vinculación entre ricos y cultivadores de la tierra adquiere aquí un significado específico. Es evidente que los intereses concretos de todos los campesinos no pueden coincidir y que, desde un cierto punto de vista, el *dêmos* también está compuesto por campesinos, víctimas de las invasiones de los espartanos en el Ática.[26] Ahora bien, la cuestión consiste en percibir la relación del texto con la realidad. En verdad, campesinos y ricos no forman un bloque económico y social homogéneo. El texto no dice toda la verdad. Pero la evolución de las circunstancias económicas y militares lleva a recomponer alianzas que reflejan de modo complejo la realidad, pues el campesino puede sentirse desvinculado de aquellos políticos que olvidan sus intereses, que suelen ser los mismos que se alejan de su propia clase oligárquica, con lo que surge una reacción de aproximación entre campesinos y caballeros, según parecen indicar las obras de Aristófanes. El texto no refleja mecánicamente la realidad, pero sí una tendencia que el autor pretende aprovechar; pero él no es, conscientemente, un escritor de historia que pretende reflejar fielmente lo que pasa, sino más bien un propagandista, alguien que pretende ir creando un ambiente de oposición a partir de condiciones negativas para ello, sirviéndose de los rasgos que puede considerar aprovechables, para imaginar una situación que todavía parece tendencial, pero que él hace definitiva y clara para poder dar eficacia a su escrito. De ahí que el *dêmos* se defina como el conjunto de los que no tienen tierra, lo que permitiría una alianza, sobre bases sociales, pero también sobre concepciones imaginarias, de los que sí la tienen, de los que, en definitiva, en una ciudad arcaica, constituirían la ciudadanía.

La isla sería así el ideal utópico invertido de una democracia, la misma proclamada por Pericles. En esa imagen, no habría peligro de traición por parte de los «pocos», ni *stásis* contra el *dêmos*, ni podrían las ciudades ene-

migas ayudar por tierra a los rebeldes (II,15). Contrariamente, dado que no es una isla, podría deducirse, *a contrario*, que los campesinos y los pocos tal vez lleguen a encontrarse en condiciones de rebelarse contra ese *dêmos* de no propietarios, para lo que quizás llegue a contar con la ayuda espartana, que no se limitaría a invadir el Ática y encontrarse con la relativa pasividad de los atenienses. La invasión significaría, ahora, según se propone, el apoyo a la rebelión. Por ello, si bien es cierto que el sistema aparece en el texto como «non riformabile», también lo es que da la impresión de que ya empieza a vislumbrar cuáles son las debilidades que permitirían un ataque y cuáles las alianzas, externas e internas, que facilitarían la rebelión.

El autor se refiere, en efecto, a lo concreto (II,16) cuando recuerda que el *dêmos* permite que la tierra sea devastada, pues lo que ha hecho es prescindir de ella como si fuera una isla sin serlo, dado que su propiedad, su *ousía*, no está en el Ática, sino en ultramar. El imperio se identifica con una hacienda, una *ousía*, que sirve al *dêmos* para competir, en el mundo de la política y de la guerra, con los propietarios que tienen sus haciendas en el Ática. De este modo, la política triunfante es la del *dêmos*, con la ventaja para él de que nadie queda nunca como responsable, lo contrario de lo que le ocurre a la oligarquía, en que siempre está claro quiénes toman las decisiones.[27]

El libro tercero parece el más problemático, al atacar a los que se dedican a adular al *dêmos* de los atenienses.[28] Aquí es donde da más claramente la impresión de que el texto pretende configurar un grupo homogéneo antidemocrático, como el que trataron de hacer en la década de los cuarenta los oligarcas que apoyaron a Tucídides de Melesias para elaborar una política coherente, diferente a la de Pericles, que colaboraba con el *dêmos*. Por esto podría pensarse que también la época de Pericles estaba en condiciones de admitir el encuadramiento del escrito, pero en este otro momento encajan mejor los matices y las actitudes. La oposición ahora es posible, aunque no sea fácil encontrar los caminos. No parece que la imposibilidad sea absoluta,[29] sino más bien que se trata de intentar encontrar los caminos para agruparla.

Al margen del carácter programático, es importante también, desde luego, para conocer la sociedad del momento en el aspecto descriptivo, aunque éste se halla igualmente sometido a las manipulaciones debidas a la orientación programática del texto, observar cómo puede definirse una sociedad que se va diferenciando de la clásica sociedad de la *pólis* hoplítica. En ésta, militar y económicamente, el papel predominante estaba en el campesinado, más o menos integrado en una jerarquía con la aristocracia a la que había arrebatado ciertos derechos, en conflicto agrario, para transformar la dicotomía en colaboración ciudadana. El *dêmos* subhoplítico se desarrolla paralelamente y adquiere peso gracias a los pasos relacionados con las circunstancias históricas, desde Clístenes a la guerra del Peloponeso a través de las guerras médicas y del imperio. En los conflictos iniciales, en la *stásis* arcaica, el *dêmos* se define de modo más o menos homogéneo frente a la aristo-

cracia, a pesar de que no todos forman un mismo núcleo, pero sí han ofrecido una unidad que permite analizar el carácter polivalente de la tiranía o los movimientos democráticos. En el texto del Pseudo-Jenofonte, pretende definirse al *dêmos* de manera radical como opuesto a los campesinos integrados en la clase de los ricos, aunque el planteamiento lleve consigo consideraciones verdaderamente artificiales.

Tal vez sea la época de la paz de Nicias la que mejor sirva de escenario a estas consideraciones, naturalmente de modo aleatorio. Ahora bien, la conflictividad ligada a los personajes, las relaciones imperialistas y las desavenencias internas, proyectadas en alianzas y planes de guerra, preparan el camino para la reanudación de ésta, lo que se ve unido a nuevas formas de conflictividad interna, coherentes con las posibles consecuencias de una época como la que pudo dar pie al escrito del «viejo oligarca».

Dentro del mismo período puede situarse (419-418?) la representación de *Ion* de Eurípides, donde se manifiesta el espíritu imperialista triunfante. Allí (854-856), las relaciones entre esclavos y libres se mueven en el terreno de la «humanidad».[30] Para L. Canfora,[31] aquí como en el Pseudo-Jenofonte, se refleja la postura oligárquica que trata de igualar al esclavo con el libre como primer paso para la igualación del *dêmos* con los esclavos. De este modo, ya estarían presentes en el mundo intelectual las bases de la transformación social que se opera a lo largo de la guerra.

5. LA ÉPOCA DE LA EXPEDICIÓN A SICILIA

Según el comienzo del libro VI de Tucídides, resulta evidente que los proyectos de intervenir en Sicilia nacen de las propias necesidades internas del pueblo ateniense. Ahora querían enviar más medios que en el año 427, con el ánimo de someterla si era posible. Tucídides, pesimista, conocedor ya de los resultados cuando lo escribe,[1] habla de la ignorancia reinante acerca de la «grandeza», geográfica y política, de la isla. Más adelante, en VI,6, Tucídides insiste en que, para los atenienses, las pretensiones consistían en dominar la isla entera, pero también pretendían ayudar a sus parientes y aliados y, sobre todo, aprovechar la petición que habían hecho los de Segesta para que los ayudaran frente a los de Selinunte, en un conflicto territorial en que éstos eran apoyados por los siracusanos. Cabía, además, la posibilidad de que estos últimos, si seguían aumentando su poder, se convirtieran en un aliado muy eficaz para los espartanos. Cuando, según iniciativa de Nicias, en una reunión de la Asamblea, se plantean dudas acerca de la posibilidad de enviar ayuda, será Alcibíades el máximo defensor de mantener la decisión adoptada. En la presentación (VI,15) del discurso que Tucídides le atribuye (16-18), el historiador se refiere a sus aspiraciones occidentales, que llegaban hasta Cartago, a su deseo de obtener dinero y fama, a su participación competitiva en los juegos en sus facetas más caras y a su ambición insaciable que lo convertía en objeto de temor, pues parecía aspirar a convertirse en tirano. El espíritu se revela en el discurso mismo donde, junto a los aspectos personales, se ponen de relieve también los fundamentos que podían permitir la comunidad de intereses con el *dêmos*, lo que en palabras de Platón llegaría a convertirlo en *demerastés*, en enamorado o amante del *dêmos*. Ni uno ni otro pueden permitirse la tranquilidad.

También en la *Vida de Alcibíades* de Plutarco, sobre todo en los capítulos 10-11, que se refieren a los inicios de su vida política, se encuentran consideraciones de interés. Su introducción en la vida política tuvo lugar a través de una entrega voluntaria de dinero (*epídosis*), de manera casual, pero que levantó un gran entusiasmo por parte del *dêmos*. Empieza, pues, como un evérgeta, como un benefactor privado, y gracias a su estirpe, *génos*, a su riqueza, a su excelencia en los combates y a sus muchos amigos y allegados, encontró abierta la puerta para la carrera política. Su inicio fue, pues, similar al de un aristócrata arcaico, que se basa en su linaje y ejerce la beneficencia

para ganar apoyos, reforzados por el prestigio militar, que añade un factor práctico y utilitario junto con otro ideológico que lo identifica con el héroe, y por los lazos del entramado de amistades y parentesco que configuran los grupos antiguos.[2] Sin embargo, según anota el mismo Plutarco, Alcibíades también pretendía hacerse fuerte entre las multitudes contando con la gracia de su discurso, objetivo alcanzado, aunque a veces era tal su preocupación por la forma que titubeaba en busca de la mejor expresión. En cualquier caso, la vertiente tradicional aristocrática se ve acompañada y fortalecida por la formación retórica necesaria en la ciudad democrática. Alcibíades aparece, pues, como un nuevo representante de la aristocracia colaboradora que quiere actuar con el *dêmos* a través del instrumento adecuado, de la retórica. Como aristócrata, su postura se ve apoyada por las cualidades y prácticas tradicionales, que en él adquieren su máxima expresión en los triunfos olímpicos, donde consiguió premios excepcionales. Por ellos fue objeto de las loas del poeta Eurípides, convertido así en autor de epinicios a la manera de Píndaro, en ese mundo de las tradiciones arcaicas renovadas para desempeñar una nueva función en la ciudad democrática. Alcibíades sobresale, de este modo, por encima de privados y de reyes, con lo que su posición se ve doblemente cualificada. Por un lado, a pesar de su linaje, no se convierte en un privado, en un *idiótes*, sólo preocupado por sus *ídia*, sino que accede a la vida pública, no como alternativa, sino como superación de actitudes del tipo de la representada por Hipólito. Como Pericles, Alcibíades está en contra de la *apragmosýne* y supera al aristócrata que la practica para dedicarse sólo a las actividades gimnásticas. Por otro lado, también supera al *basileús*, el vencedor tradicional de los juegos, el que a través de ellos accede a la realeza, como Pélope. Su papel en la democracia adquiere un tono «regio», lo que en cierto modo quiere decir «tiránico», pues también los tiranos imitaban a los reyes, e incluso pretendían en ciertos casos que se transmitiera igualmente la tiranía a través del triunfo olímpico, donde la boda con la hija del tirano era también el premio, como Hipodamia, hija de Enómao, para Pélope. Así fue precisamente en el caso de la hija de Clístenes de Sición, Agariste, premio obtenido por Megacles el Alcmeónida, antepasado de Alcibíades mismo.[3] Con esta curiosa personalidad, los intereses de Alcibíades coincidían, a pesar de todo, con los del *dêmos*.

Alcibíades, en Tucídides, contestaba a un discurso de Nicias (VI,9-14) donde se proponía cambiar los planes, considerando las prácticas de la Asamblea, que puede cambiar sus decisiones a partir de la reflexión, como en el caso de la expedición a Mitilene, donde era Cleón el que se oponía a la revisión. No deja de ser significativo que el Pseudo-Jenofonte también considere estos cambios como un vicio, y no como motivo de elogio, de la democracia.[4] Nicias reconoce, sin embargo, que su *lógos*, su razonamiento, es débil, no tiene fuerza, pero él tampoco es capaz de hacerlo fuerte, como pretendía Protágoras cuando enseñaba a hacer fuerte el razonamiento débil. Para esto, en definitiva, hacía falta que las intenciones del orador pudieran coincidir con las del *dêmos*, el que le daba en último extremo la fuerza del voto.

Pericles sí sabía convencer de que su *lógos* coincidía con los intereses del *dêmos*, igual que ahora le ocurría a Alcibíades. Es débil el discurso de Nicias porque, según dice, no puede coincidir con «vuestros *trópoi*», que no sólo son «caracteres», sino modos de comportamiento en esas circunstancias precisas y concretas, en este momento de la guerra, porque no coinciden con el *dêmos* sus intenciones de conservar lo que se tiene. Esta era en definitva la propuesta de paz de 421, que, después de triunfar, resultó un fracaso. Los intereses de Nicias, al trasladarse a los planes que propone, se traducen en conservar la situación del Egeo, que está en peligro, en intentar recuperar el control de la Calcídica y de la costa tracia en general, que se ha perdido en los momentos finales de la guerra arquidámica, cuando el avance espartano hacía temer que ni siquiera pudiera conservarse algo. Nicias no propone conservar sólo la paz, sino las condiciones que permitan controlar las zonas de aprovisionamiento de maderas, metales y esclavos, las que habitualmente resultan más rentables para los sectores que dominan el funcionamiento de la vida económica ateniense. Para ellos también es positiva la conservación de la política de Pericles, la de abandonar el Ática y garantizar el control de los mares, pero en cambio, como en el caso de Pericles, es preciso limitar las fuerzas expansivas. En la época de Pericles, las ventajas del imperio que entonces controlaba Atenas permitían que su razonamiento fuera fuerte y triunfara. Ahora, el imperio y sus funciones en sus vertientes anteriores están en peligro. El control del *dêmos* necesita reproducirse, y no sólo conservarse, por lo que el argumento de Nicias queda debilitado.

Antes, sin embargo, Nicias y Alcibíades aparecen unidos, tal vez incluso en los aspectos, tanto positivos como negativos, relacionados con la batalla de Mantinea.[5] La marcha que habían tomado los proyectos planteados en los planes de paz resultaba de hecho insatisfactoria para el propio Nicias, pues no se había recuperado Anfípolis ni, con ello, se había podido volver a controlar el Egeo. Tras la paz, viene inmediatamente un proceso en que el planteamiento «egeo» y la agresividad conquistadora pudieran coincidir, cosa que dejaría de ocurrir cuando la agresividad se dirigiera hacia occidente y Nicias quisiera volver a concentrar los esfuerzos en el Egeo, todo ello tras Mantinea. En esos momentos, tal vez ya configurando el panorama previo a la expedición, surge el problema del ostracismo, donde ya aparecen enfrentados Nicias y Alcibíades, pero no tanto como para que no triunfe la alianza frente al demagogo del estilo de Cleón, que también trataba de continuar su línea en estos momentos, sin éxito. Ni fue posible que la política de Cleón la hiciera alguien similar, ni el ostracismo sirvió más que para que el propio Hipérbolo fuera condenado, inútilmente, según Plutarco, ya que no era un noble peligroso de pretender la tiranía, sino un demagogo procedente de las capas viles de la población.

Así lo hace constar Plutarco, en el capítulo 11 de la *Vida de Nicias*. El planteamiento del ostracismo fue el resultado de la creciente rivalidad entre Nicias y Alcibíades, aunque en la *Vida de Alcibíades* (13,6) parece que se atribuye la iniciativa al mismo Hipérbolo.[6] En cualquier caso, las diferencias

parecen haber surgido ya, aunque todavía, frente a Hipérbolo, predominen los aspectos coincidentes. Aquí mismo, Plutarco pone de relieve que las prácticas del ostracismo se llevaban a cabo contra los sospechosos a causa de su fama y riqueza, que los hacía también objeto de celos y envidias. De hecho, el mismo autor cuenta cómo un analfabeto votaba el ostracismo contra Aristides, en plenas guerras médicas, porque estaba harto de oír que lo llamaban «justo». En la ciudad que se está configurando como igualitaria y democrática, el excesivo papel predominante de determinadas personalidades las hacía sospechosas de pretender alcanzar la tiranía, contra lo que precisamente se había establecido tal práctica, en tiempos de Clístenes, tras la expulsión de Hipias, hijo de Pisístrato. De este modo, ya en las primeras tragedias está presente como problema grave la conciencia de que los éxitos políticos conducían a la tiranía.[7] El triunfador político y militar resultaba ambiguo, pues el exceso de prestigio podía acrecentar las ambiciones del hombre socialmente poderoso. Así, según Plutarco, la figura de Alcibíades producía miedo, pero también podía resultar sospechosa la riqueza de Nicias y su comportamiento poco filantrópico y poco «demótico», su distanciamiento y su aire ajeno y oligárquico. Se resistía con frecuencia ante la opinión de los atenienses de modo que aparecía como una carga, aunque según Plutarco lo hacía en su interés. Aquí se ve la dificultad del equilibrio en las tensiones de la ciudad. Recibe apoyo del *dêmos* el que colabora con la democracia, aunque también pueda hacerse sospechoso. Desde luego, el que no hace coincidir sus intereses con los del *dêmos* corre ahora el riesgo de quedar marginado, aunque, en estas cirunstancias, también es preciso tener presente el factor representado por la guerra, que lleva a votar en favor de quienes tienen prestigio en este terreno. Plutarco alude igualmente a la oposición entre jóvenes belicistas y viejos pacifistas, lo que responde, por un lado, a las generaciones que en cada caso han tenido distintas experiencias y se forman diferentes expectativas en relación con la propia edad y posibilidades y, por otro, a los sectores militares que constituyen las diferentes clases de edad en el ejército, tendentes a manifestar igualmente distintas tomas de postura. Así estaban las cosas según este texto de Plutarco, con Nicias y Alcibíades enfrentados, con sus distintos apoyos en espera de la votación relativa al ostracismo. Si en la *Vida de Alcibíades* Hipérbolo aparecía como el instigador del ostracismo, aquí, en cambio, en la *Vida de Nicias*, Plutarco se refiere a él como resultado perverso de la división de la ciudad en dos, de la *dichostasía*. En principio, parece como si tal coyuntura, con el *dêmos* dividido, facilitara su ascenso. De hecho, su carrera puede haberse originado antes de la paz de Nicias. En consecuencia, daría la sensación de que la afirmación de Plutarco, con mención expresa del *dêmos*, hiciera alusión al papel de los *prostátai*, es decir, de los aristócratas capaces de ganar el apoyo del *dêmos* para conseguir la concordia. Nicias y Alcibíades, en principio, podrían conseguirla, de acuerdo con sus actitudes y con su situación en la sociedad y en el mundo político. Para cada uno, también en principio, el otro representaba un obstáculo, dado que la coyuntura permite el acceso a pues-

tos de control del *dêmos* que podrían traducirse en una cierta acumulación al estilo de la de Pericles, basada en el prestigio. En principio, pues, cabe la posibilidad de que un tercero se aproveche. Pero ese tercero resultó ser Hipérbolo, que no se había hecho audaz gracias a la potencia (*dýnamis*) adquirida en la estrategia, en la guerra o en la vida política, como el joven orador capaz de ejercer también la estrategia, sino que se hacía fuerte por su audacia, es decir, cabe suponer que a través de propuestas osadas al estilo de las que habían permitido a Cleón pasar a desempeñar la estrategia. Pero eso ocurría sólo «en principio».

Según Plutarco, su vileza era tal que él mismo se sentía libre de ser condenado al ostracismo, pues era más merecedor de los grilletes. Creía posible, dice Plutarco, que el pueblo, al enfrentarse las dos facciones, destruyera a ambos dirigentes, empezando por uno, con lo que él quedaría libre para enfrentarse al otro. Pero los resultados fueron muy diferentes, porque, frente a su perversidad, *mochthería*, los otros contrincantes llegaron a un pacto por el que unieron las «facciones» (*stáseis*) y consiguieron que fuera Hipérbolo el que se vio sometido al ostracismo.

En la *Vida de Alcibíades*, 13, Plutarco introduce a un nuevo personaje, Féace, al que, según el mismo autor, algunos consideran el verdadero rival de Alcibíades en ese momento.[8] Plutarco habla aquí de la situación como de dos rivalidades un tanto diferentes. Así como Nicias era un viejo general de prestigio, Féace era joven como Alcibíades, de padres nobles, pero no bien preparado en el campo de la oratoria. Sí era en cambio muy bueno para la conversación privada, según el testimonio del comediógrafo Éupolis, que también recoge Plutarco. La presencia de Féace suele complicar el juego de las interpretaciones, sobre todo cuando éstas se hacen demasiado dependientes del deseo de atribuir un significado determinante al papel de los individuos.

Féace, en efecto, había sido enviado por los atenienses a Sicilia como embajador, para tratar de recuperar las alianzas que se habían debilitado tras los arreglos entre los siracusanos y los de Leontinos, pues ahora habían vuelto a surgir allá problemas relacionados con la conflictividad social y los repartos de tierra.[9] De la narración de Tucídides (V,4-5) se desprende que su misión consistía en tratar de congraciarse con los sectores leontinios que se habían reconciliado entre sí frente a los siracusanos y a los otros sicilianos que colaboraban con ellos. Féace aparece como un embajador encargado de exportar la teoría de la reconciliación, como modo de diversificar al mismo tiempo la intervención ateniense en el exterior, en el momento en que el control del norte del Egeo parecía estar cayendo en una situación peligrosa. De hecho, la referencia de Tucídides se encuadra como un paréntesis en medio de las acciones de Cleón en Torona y Anfípolis. Era un modo de mantener el control tal vez alternativo al que sostenían los acusadores de los generales de la anterior expedición y tal vez también alternativo a la que se venía delineando como política de Hipérbolo,[10] a quien ya en los *Caballeros* de Aristófanes, versos 1.302-1.304, representada en el año 424, se le atribuían pretensiones occidentales tan ambiciosas como para proponer enviar, eso sí,

en una comedia, cien trieres a Cartago. Desde antes de la paz de Nicias, en consecuencia, parecen estar delineándose actitudes matizadamente diferenciadas en relación con posibles acciones que afectaran al mundo mediterráneo occidental.

De este modo, las relaciones con Sicilia, que, desde la anterior expedición, sufren una serie de vicisitudes, dependientes tanto de lo que ocurre en la isla como de las circunstancias de la guerra del Peloponeso y de los conflictos internos de Atenas, ahora, tras la paz de Nicias, aparecen como un factor añadido en el complejo de las relaciones políticas atenienses, de los individuos entre sí y de éstos con sus posibles apoyos colectivos, tan condicionados, a veces, por la capacidad atractiva del personaje en cuestión, como, más generalmente, por las expectativas que sus ofertas en realidad representaban. Féace aparece como rival de Alcibíades, pero no está claramente definido cuál es su papel en el momento dramático del ostracismo que llevó a Hipérbolo a abandonar Atenas y a terminar con sus aspiraciones en el mundo de la política.

Las alianzas concretas, las fechas y los interlocutores, entre Atenas y las ciudades sicilianas, siguen siendo motivo de controversia erudita. Tal vez incluso Laques hubiera, ya en tiempos, creado una alianza,[11] que podría colocarlo en esa línea representada posteriormente por Féace y Alcibíades, y por el propio Laques en el momento de la expedición. Las alianzas y divisiones, en este ámbito, pueden resultar sumamente móviles, al coincidir con rápidas mutaciones en el orden social, que pudieron afectar a actitudes personales. Laques, sin embargo, se ha visto vinculado a la paz de Nicias, de la que llegó a ser uno de los firmantes citados por Tucídides. Alcibíades iniciaría, a partir de ese momento, su política más agresiva.[12] El «soldado» Laques, interesado en alianzas sicilianas, no se encuadra, en efecto, entre las familias aristocráticas cuyos intereses remotos por el mundo colonial podrían justificar la continuidad de una política de intervenciones al estilo de la representada por los estrategos de la primera Pentencontecia en ámbito egeo. Ya con Laques, pues, las vinculaciones cambian, aunque él mismo representa la moderación que desembocará en la paz de Nicias, cuyo principal personaje encarna la oposición más radical a los proyectos de expediciones occidentales. Los proyectos vinculados a personas como Laques se verían, sin embargo, atacados por Cleón,[13] donde parece iniciarse la nueva corriente interesada en que el control fuera más radical y que, si era coherente con la postura defendida en su discurso sobre Mitilene, no tendría para nada en cuenta las diferencias entre los distintos sectores de la población para establecer una discriminación en el trato. La actitud de Cleón podría, en lo futurible, haber desembocado en un nuevo reparto de tierras entre los atenienses que acudieran a defender a sus aliados. Los matices personales se ven, pues, contrastados con diferentes modos de actuar, respaldados por problemas diferentes en el orden social y económico. Hipérbolo podía ser el heredero de esa postura.

Es, pues, cierto que, desde 426 y tal vez desde antes, Sicilia es el objeto de atención de los atenienses de diversas tendencias,[14] lo que responde a una política expansionista. Ahora bien, no sólo existen diferencias de planteamiento entre los distintos grupos, sino que los tiempos van modificando con su cambio las posibilidades de alianzas y contactos.

Féace aparece como el personaje más indefinido. Excelente en la conversación pero incapaz de hablar en público, como lo define Éupolis en el verso citado por Plutarco en la *Vida de Alcibíades* (13,2), parecería adecuarse, al ser de noble cuna, al tipo de personaje que tiene su modelo literario en el *Hipólito* de Eurípides y que en el círculo platónico se identifica con Cármides.[15] También aparece ya en los *Caballeros* de Aristófanes, descrito en los versos 1.375-1.380,[16] adornado de una serie de cualidades de joven aristócrata, brillante y un poco frívolo, frecuentador del mercado de perfumes. Los parecidos con Alcibíades se refieren al origen noble y aristocrático, pero terminan cuando a la ambición expansionista de uno se opone la indolencia del otro, aunque, naturalmente, tales características se vean exageradas en la comedia. Por otro lado, Germana Scuccimarra[17] encuentra que, en relación con el viaje de Féace a Sicilia, donde hay contactos con Catania, se halla también la actitud de Laques, aludida en las *Avispas*, obra de 422, como ladrón del queso siciliano llamado *Katáne*, lo que establecería una línea directa entre ambos personajes, unidos por la táctica siciliana, aunque sus orígenes sociales y sus posturas políticas fueran distintos, pues las alteraciones de la sociedad ateniense llevaban a cambios en la identificación de las posturas con las personas y las líneas de la política ateniense. No siempre la misma política externa corresponde a los mismos planteamientos internos.

En cualquier caso, detrás de todos estos conflictos personales, indicativos de la amplia gama de posibilidades que tenía ante sí el personaje dispuesto a tomar parte en la política, como miembro de la antigua nobleza o como uno de los «nuevos políticos», se hallaban los problemas con que se enfrentaba el *dêmos*. Éste confió en Alcibíades porque veía que él no podía vivir en la inactividad y con tranquilidad (*apragmónos zên kaì meth' hesychías*), según palabras de Plutarco en la *Vida de Alcibíades* (38, 4). Las razones de Alcibíades se hallaban en su origen y en sus ambiciones. El *dêmos*, por su parte, asumía esa misma actitud, no sólo para verla en su posible dirigente, sino para él mismo. Del mismo modo que el *dêmos* ve en Alcibíades estas características, también el hijo de Clinias observa cómo el *dêmos*, si quiere seguir dominando, tiene que tomar constantemente la iniciativa. Así se expresa en el discurso pronunciado antes de la expedición a Sicilia, según Tucídides (VI,16-18). Para él, ya el *dêmos* no depende de su propia voluntad, sino de la necesidad, de la *anánke*, fuerza inevitable que lo arrastra a dominar para no correr el riesgo de caer bajo el dominio de otros. Tampoco el *dêmos* ateniense se puede permitir la tranquilidad, *tò hésychon*. Sólo la lucha constante garantizará ese dominio que, gracias a la oportunidad ofrecida por la coyuntura siciliana, puede llegar a extenderse sobre Grecia entera. Sicilia aparecía, pues, para el *dêmos*, como la solución a todos los problemas creados por la

guerra y los acontecimientos recientes, como el modo de conservar el dominio dentro de la ciudad sin provocar la reacción oligárquica. Todos podrían salir ganando, pero de hecho, la coherencia, dentro de los sectores dominantes, está cada vez más quebrada y cada uno de los dirigentes ofrece una postura distinta. Nicias, Féace, Alcibíades e Hipérbolo representan una gama de reacciones significativas de la variedad de actitudes que la clase dominante puede adoptar ante las complejas necesidades del *dêmos*, con la intención de integrarlas en sus propios intereses. Fue la postura de Alcibíades, la más activa, la que se hizo oír, pues daba la impresión de que, en la acción, se conseguiría fácilmente solucionar los problemas presentes y futuros.

Todos tenían ganas, finalmente, de que la expedición se llevara a cabo, según palabras de Tucídides, en VI,24,3, desde los más viejos a los más jóvenes, con lo que había quedado superada la dicotomía que Nicias había querido fomentar como obstáculo para una decisión positiva. Esperaban obtener fuerza para la ciudad y, además, la gran masa esperaba obtener dinero y poder para garantizar una *misthophorá* indefinida.[18] Posiblemente fuera este el momento en que los atenienses vieron más cercana la ocasión de que la ciudadanía pudiera llegar a vivir del *misthós*, del pago estatal por la realización de servicios públicos, y alcanzar la utopía de verse liberada del trabajo productivo.[19] El momento resultaba, pues, clave, porque la expectativa imperialista se veía fortalecida cuando precisamente las condiciones materiales no eran las mejores. La decisión referente a la expedición a Sicilia podría calificarse, tal vez, de «huida hacia adelante» del *dêmos* ateniense.

Con todo, el ambiente en la ciudad llegó a alcanzar altos grados de caldeamiento. Plutarco, en su *Vida de Nicias*, 13, habla de diferencias entre el oráculo de Zeus Amón y el de Delfos, en que se apoyaban respectivamente los partidarios de la expedición y los de su suspensión. También se refiere a un hombre que se castró con una piedra subido al altar de los Doce Dioses, que había sido construido en 521 por el joven Pisístrato, nieto del tirano, cuando ejercía el cargo de arconte.[20] Tucídides (VI,54,6), a propósito de las consecuencias que tal ambiente tuvo para Alcibíades, hace referencia a esta fundación de la familia de los tiranos. También habla Plutarco, en el mismo capítulo citado, de la sacerdotisa de Atenea en Clazómenas, traída a Atenas por orden del oráculo de Delfos y que resultó llamarse Hesiquia, *Hesychía*, tranquilidad, precisamente la que ni Alcibíades ni el *dêmos* ateniense podían adoptar a causa de la dinámica que impulsaba a cada uno, como joven aristócrata o como poseedor de un poder imperialista.

El acontecimiento de mayor trascendencia fue, de todas maneras, el de la mutilación de los hermas, que detalla Tucídides (VI,27-29), y se conoce más extensamente gracias al discurso de uno de los acusados en los actos relacionados con ella, el orador Andócides, acerca de los *Misterios*.[21] Consistían en monumentos de piedra, situados en puntos muy concurridos de la ciudad, que recibían un culto popular muy arraigado, relacionado con tradiciones del mundo de la reproducción, síntoma del proceso mismo de urbanización de la vida rural que caracterizaba en gran medida la historia de Atenas. Según

el historiador, les rompían la cara, aunque suele deducirse que también les dañaban los atributos sexuales de que estaban dotados,[22] deducción que se saca habitualmente de la alusión a los hermocópidas de la *Lisístrata* aristofánica, versos 1.094-1.095, en que el coro aconseja cubrirse para evitar que pueda verlos uno de ellos. También podría así explicarse la castración ritual del desconocido en el altar de los dioses erigido por los tiranos. Según Tucídides, cuando se investigaban los hechos se produjeron otras denuncias de mutilación de estatuas por jóvenes ebrios y de la celebración de parodias en casas privadas en torno a los misterios. Entre los acusados estaba Alcibíades. También estaba Andócides, autor del discurso citado, «misodemo» y oligárquico, según Plutarco (*Alcibíades*, 21,2). Por otro lado, el dios Hermes, al que aludían los monumentos y que conservaba muchos atributos primitivos, también, integrado en la ciudad, se relacionaba con las actividades callejeras, con los comerciantes y, específicamente, con los viajeros, lo que se interpretaba como una señal de mal agüero con respecto al viaje o como un intento de que, interpretada como tal, se suspendiera la expedición.[23] Por otra parte, Hermes es también la divinidad que conduce a los muertos al más allá y, además, el episodio coincidió en las fechas con otra fiesta fúnebre, las Adonias, donde participaban mujeres en rituales que reproducían entierros y cantos fúnebres acompañados de la exposición de las imágenes. La coincidencia la hace notar también el «Probulo» de la *Lisístrata* de Aristófanes, versos 387-398, donde resalta la intervención del orador Demóstrato, empeñado en forzar la marcha a pesar de la coincidencia ritual. La intervención se identifica con la de «un ateniense»», sin especificar (en Tucídides, VI,25,1), que precipitaría la toma de decisión.[24]

La situación dio lugar, en consecuencia, a la aparición de toda clase de supersticiones y de interpretaciones irracionales, favorecidas por los enemigos de la expedición, pero seguramente no era sólo este el motivo, si había que partir hacia Sicilia o no, sino que la coyuntura servía de fundamento para sembrar la duda sobre todo el sistema y provocar la desestabilización. Este ambiente, de todas maneras, debió de crecer de modo paulatino, pues en principio la expedición partió, pero luego las acusaciones continuaron, contra Alcibíades y contra otros ciudadanos, algunos de los cuales también formaban parte de la expedición, y aumentaron la desconfianza, lo que, según Tucídides (VI,53,2), daba lugar al encarcelamiento de personas ilustres sin tener en cuenta la vileza de los denunciantes. Se rompía así uno de los rasgos clásicos del tipo de relaciones de la democracia de la concordia, el prestigio del *chrestós* y la desconfianza en los *poneroí*.[25] Tucídides insiste en esta especie de inversión de los términos, propia de un momento verdaderamente crítico,[26] comparable a otros en que el historiador insiste igualmente en este tipo de alteraciones. La estructura se conmueve y se manifiesta de modo contradictorio, frente al posible intento de frenar la expedición y frente a las posibles causas de las conmociones aparentes que pueden coincidir con la expedición misma.

Para Tucídides (VI,53,3), el *dêmos* se encontraba en una situación contradictoria, pues manifestaba su apoyo a Alcibíades, pero también percibía los peligros de que pretendiera alcanzar la tiranía. Por ello, reflexiona acerca de la tiranía de los Pisistrátidas, de la que el pueblo sabe que terminó a través de una etapa muy dura y que sólo pudo ser eliminada con el apoyo de los espartanos.[27] Los tiranicidas no habían acabado con la tiranía. De ahí la reacción popular ateniense que, al nacer contra los peligros de la tiranía, se dirige a los «mejores», los que tienen opción a ser tiranos, algunos de los cuales, como el propio Alcibíades, ya estuvieron a punto de ser condenados al ostracismo por el mismo motivo. La contradicción estaba en que el mismo pueblo que temía la tiranía estaba en una posición concorde con Alcibíades, que tendía a ser su *erastés*, de modo que *éros* pudo llegar a desempeñar un papel contradictorio, como en el caso de Hiparco, enamorado de Harmodio, por lo que Aristogitón, su *erastés*, planeó la muerte del hijo del tirano, según Tucídides (VI,54), donde se refleja la transferencia de los antiguos amores aristocráticos, entre *hétairoi*, a la nueva relación erótica y política, entre el *dêmos* y Alcibíades, su *demerastés*.[28]

Ahora bien, el *erastés* del *dêmos* puede llegar a convertirse en tirano. Es un proceso, en cierto modo, inverso al de Clístenes que, en las luchas entre aristócratas por el control de la ciudad, al hallarse en inferioridad de condiciones en las rivalidades entre *hetairíai*, hizo al *dêmos* su *hétairos* y fundó la democracia. Queda ahí revelada la fuerza objetiva del *dêmos* al final del siglo VI; *dêmos*, por otra parte, fundamentalmente agrícola. Ahora, Alcibíades, que ha sustituido al *hétairos* por el *dêmos*, usa a éste también en la lucha entre aspirantes al control y vence a Hipérbolo y, en cierta medida, a Nicias y Féace, pero con ese apoyo, orientado hacia la conquista, a partir de un prestigio personal de tipo aristocrático, lleva a cabo una política coincidente con el *dêmos* que puede conducir a su destrucción. La fuerza de este *dêmos*, ahora fundamentalmente no agrícola, se halla debilitada por las repercusiones que la guerra va teniendo en la ciudad. Se apoya en el rico, en el menos conservador de los ricos, en el que cree en la cooperación a través de una educación de tipo sofístico, la misma que lo lleva a despreciar ciertas tradiciones. Alcibíades podía ser acusado, por su fama, de mutilar los hermas o de parodiar los misterios de Eleusis. En definitiva, de los sofistas se decía que eran ateos o no respetaban a los dioses. En Alcibíades se juntaba, según Tucídides (VI,61,1), la acusación de parodiar los misterios y de conspirar contra la democracia. Las acusaciones de blasfemia afectaban a individuos de la alta sociedad relacionados con la alta educación ilustrada, cuyo ejemplo más sobresaliente era sin duda el de Alcibíades.

Por otra parte, los temores del *dêmos* contra la posible conjuración la identificaban como oligárquica y tiránica (en Tucídides, VI,60,1). La ambigüedad de Alcibíades queda de nuevo señalada, pues su amor al *dêmos* puede convertirlo en su opresor, no sólo en el aspecto político, sino en el de la anulación de los derechos y libertades políticos por los que conservaba su libertad social y económica. Las perspectivas, en un personaje como Alci-

bíades, debían de resultar particularmente oscuras. Ahora bien, a esta ambigüedad del individuo responde igualmente la ambigüedad del *dêmos* como colectividad. Por un lado, su reacción procede de su actitud conservadora en el plano de las prácticas y rituales religiosos, como los de Eleusis, modo muy elaborado de ejercer el control ideológico sobre el propio *dêmos*. Los rasgos agrícolas y populares en ellos contenidos se han manipulado hasta convertirlos en medio de ejercicio del poder de las familias que poseen el acceso a los sacerdocios de la ciudad. Igualmente, los hermas resultan elementos cohesivos de los intereses de la colectividad como factor de exclusión de sectores de la comunidad no ciudadana, por lo que se erigen en el símbolo del privilegio del *polítes*. Ante la carencia de unos elementos ideológicos propios, no elaborados a pesar de la capacidad para influir en la vida ciudadana, al llegar el momento crítico, en el *dêmos* predomina la reacción irracional, el recurso a adivinos y cresmólogos, cuya función se ha conservado con el apoyo del propio Pericles. Según avanza la guerra y se quiebra la relación ideal de colaboración pacífica entre clases, al *dêmos* le falta la firmeza ideológica que pudiera responder a su posición dominante en la democracia, porque, en definitiva, esa democracia se ha hecho subsidiaria ideológicamente al asumir los planteamientos de los dominantes arcaicos como modo de expresión de su propia superioridad sobre extranjeros y esclavos. Si su fuerza estaba en la Asamblea y en su capacidad de elegir entre las opciones ofrecidas por los oradores, la desconfianza en éstos, fomentada desde las aristocracias aislacionistas, se manifiesta asimismo en los modos de expresarse el campesino y el *dêmos* urbano mismo, e incluso los políticos que aparentemente se erigen en sus representantes y en los defensores de sus intereses, como Cleón, que desconfía de la retórica, pero que también considera que hay que defender el imperio a pesar de la democracia que, entre los dos aspectos, igualitario y desigual, de una realidad compleja como la del imperio democrático o democracia imperialista, elige el desigual, que pasa así a formar parte, en aparente paradoja, de la ideología de la democracia.[29]

Así puede definirse la situación que ya se encontraba detrás del famoso diálogo de los melios expuesto por Tucídides (V,85-113) antes de la intervención destructora de los atenienses en la isla. Si había una alianza previa que obligaba a los melios al tributo o si la intervención ateniense resultaba de una decisión gratuita, son cuestiones que, con ser importantes, no afectan al sentido íntimo y profundo de lo que se dice en el diálogo en relación con lo que para Tucídides parece la ideología ahora dominante. Tampoco es lo más importante si todavía pesa el modo de actuación anterior de Nicias con respecto a la isla, la herencia de la política de Cleón en el Egeo y la manera de actuar de Alcibíades. Todos estos matices, a los que las fuentes no proporcionan un acceso claro, podrían resultar muy interesantes para estudiar una vez más las repercusiones en los individuos destacados de la política ateniense. Pero sólo se señalan los efectos de las preocupaciones que agobian al *dêmos* y revuelven sus pensamientos, los de «los atenienses», tal como dice Tucídides en el diálogo, sin especificar ningún nombre de persona, circuns-

tancia sin duda significativa. El pensamiento allí expuesto parece el que Tucídides cree percibir en el *dêmos* imperialista, confiado y asustado al mismo tiempo. Es el mismo *dêmos* el que, siguiendo la reacción antirretórica representada por el discurso de Cleón antes del asunto de Mitilene, propone el diálogo frente al discurso, el método de la conversación entre pocos frente al que se abre a las multitudes, el preferido por los aristócratas y los socráticos frente al preferido por los sofistas. Los atenienses renuncian a las justificaciones ideológicas e históricas de su poder, las que han utilizado al comienzo de la guerra, la victoria frente al medo y la Pentecontecia. La justificación de su poder es exclusivamente su fuerza y el propio temor a perderla. Junto a la agresividad, se muestra en toda su crudeza el contrapunto correspondiente. La falta de poder de los atenienses significaría su propia destrucción, la del *dêmos*, que ve el problema de las relaciones con los melios como un problema propio, pues tiene que evitar su propia destrucción con el ejercicio de la tiranía. Así, esta escena constituye el complemento contradictorio de lo que ocurre en el libro VI de Tucídides, en torno a la expedición a Sicilia, modo de ejercer el poderío del *dêmos* ateniense, pero también vehículo para el ejercicio de la tiranía sobre el *dêmos* ateniense por parte de aquellos que éste tiene que colocar al frente de sus campañas. Tiranía del *dêmos* o tiranía sobre el *dêmos* se resuelve en otra disyuntiva representada por la propia esclavitud del *dêmos* si deja de esclavizar a los ciudadanos del imperio.

En el año 415 se representó en Atenas las *Troyanas* de Eurípides, última parte de una trilogía, en la que se desarrollaban las escenas propias del final de la guerra de Troya, delante de la ciudad incendiada, protagonizadas por las mujeres cautivas, cogidas en la ciudad derrotada. Las predicciones de los dioses con respecto al regreso de los crueles vencedores[30] se interpretan habitualmente como reflejo del contenido principal del pensamiento del autor, crítico de la violencia extrema del imperialismo triunfante, referido a Atenas entre Melos y la expedición a Sicilia.[31] Los mismos dioses rivales, en el preámbulo, se reconcilian para castigar a los vencedores en su regreso. Melos y Sicilia aparecen íntimamente unidos también en la concepción de los hechos de Tucídides, desarrollados en yuxtaposición estilísticamente expresiva.[32] En ese ambiente, los personajes vencidos de Eurípides se refugian en el llanto,[33] mientras a los vencedores los amenaza la destrucción, que Eurípides prevé, no sólo por su intuitiva capacidad poética para organizar el futuro en la escena trágica, sino porque, de hecho, en las acciones agresivas del *dêmos* se percibe el miedo a la propia caída en las contradicciones del momento que Eurípides sí es capaz de percibir.[34]

Es bastante probable que en el año 415 se representase en Atenas *Electra* de Sófocles,[35] obra donde, de una manera especialmente destacada, se pone de relieve el contraste entre las perspectivas que ofrece la posibilidad de una acción violenta y sus decepcionantes resultados. Electra aparece sumida en la miseria, contrapesada por la expectativa de la venganza que le permite adoptar una actitud vital, pero abierta a las reflexiones que le hacen el coro o Crisótemis. Tras la falsa noticia de la muerte de Orestes, Electra cae

en la desesperación, aspecto este al que Sófocles atribuye un gran espacio en la obra, mucho mayor que los del mismo tema de los demás autores,[36] en una especie de humillación relacionada con la historia de la muerte de su hermano en las carreras del Olimpia, del héroe frustrado en quien esperaba la salvación. Ahora bien, tal vez sea incluso más significativo el hecho de que, cuando se descubre la falsedad de la noticia y, presente Orestes, se lleva a cabo la venganza, la sensación que producen los versos de Sófocles es igualmente de frustración, sin remordimientos ni exultante alegría.[37] Han realizado la venganza de acuerdo con las órdenes de Apolo, han alcanzado la libertad los miembros de la familia de los Atridas, pero los diálogos entre ambos hermanos imprimen al final de la obra la sensación de que no han conseguido la comunicación, como si la muerte de Orestes hubiera sido una realidad.[38] El final «positivo», contrariamente a lo que ocurre en otras obras de Sófocles anteriores a ésta, como *Edipo rey*, no deja la sensación de que los problemas se han solucionado. Al contrario, las medidas drásticas para lograr, al final de un proceso, la solución de un problema no resuelven los dramas profundos de las comunidades humanas. El ambiente de violencia que, desde el primer momento, se respira en la obra[39] no se resuelve en la violencia. La presencia «salvadora» de Orestes, especie de *deus ex machina,* sólo sirve para dar la impresión falsa de una salida liberadora que no altera la negra condición de la heroína. Su última victoria es la muerte de Egisto, sin futuro, en contraste con Orestes, que alcanza la propiedad de sus padres.[40] Los logros de Orestes y el cumplimiento del oráculo de Apolo no significan la auténtica liberación de los desdichados. De este modo, aparece configurado un doble nivel en el desarrollo de las acciones violentas, aspiración a la libertad para unos, adquisición material para otros. Sólo esto último resulta un logro positivo de la acción violenta de los hermanos, en principio, poseedores de las mismas aspiraciones, pero una desde la humillación servil ante su madrastra, otra como heroico corredor de los juegos olímpicos, protagonista de la salvación de los demás. Situaciones dramáticas, peligros de servidumbre y expectativas frustradas puestas en los actos violentos y en las figuras heroicas del salvador constituyen los elementos básicos de los comportamientos sociales atenienses a mediados de la década. El logro de la libertad, a que se refiere el coro de los últimos versos, se vincula de modo inmediato a la muerte conscientemente cruel de Egisto por parte de Orestes.[41] En un estudio sobre la visualidad en las escenas de Sófocles,[42] se llega a la conclusión de que lo que se podía *ver* en las escenas de *Electra* era el costo de la venganza, además del sufrimiento y la crueldad, en una unidad contrastada que hace la pieza especialmente dramática para quienes vivían una situación como la de la Atenas de su tiempo. En la misma acción dramática se reflejan los procesos de inversión, como se reflejan en el lenguaje de Electra,[43] los mismos que se producen en relación con las campañas heroicas de los atenienses.

El problema del valor de las palabras es el tema del parlamento de Eteocles en *Fenicias*, de Eurípides (499 ss.). La representación de la obra cabe

entre 418 y 408, o incluso más tarde. En cualquier caso, se trata de la preocupación por la salvación de la ciudad y de la incertidumbre de los resultados de la victoria misma. También se plantea la alternativa entre reinar y ser esclavo (520), entre dominar y ser dominado, la misma que se plantea el pueblo ateniense.

Helena, del año 412, destaca por su ataque a las profecías en los versos 744-757, lo que revelaría el escepticismo ante la actividad de los adivinos tras la derrota y la incongruencia del triunfalismo irracional anteriormente dominante. La desaparición de las posibilidades de victoria facilitó la victoria de 411, lo que inclinó a la acción a muchos que antes no parecían adivinos.

El problema de las relaciones entre la libertad y la dominación se plantea, no de forma dramática, sino cómica, en la obra que Aristófanes presentó en el año 414, las *Aves*, donde éstas abandonan la libertad ante la perspectiva de un poderío y de una soberanía imaginarios,[44] basados en el monopolio del derecho de ciudadanía. En la escena inicial, los dos personajes, Evélpides y Pistetero, buscan un lugar orientados por sus pájaros, lejos, donde ya no hay ciudad, ni los extranjeros que en ella se hacen pasar por atenienses, referencias que se harán también más adelante a lo largo de la obra, en los versos 762 ss., donde uno de ellos aparece como esclavo, y en 1.527 ss., en que se habla de los que vienen de parte de los tribalos. La posición de los personajes se presenta como paradójica, desde los versos 27 ss., pues, mientras todos vienen de Tracia, Escitia o Frigia, los ciudadanos legales, pertenecientes a una tribu y a un *génos*, se marchan, buscando un lugar que sea *ápragmon* (v. 44). La ciudad de Atenas, como cabeza del imperio, se llena de extranjeros, de bárbaros, al menos en algunos casos esclavos, que pretenden integrarse en los cauces de la ciudadanía. Por otra parte, como consecuencia de lo mismo, la ciudad de Atenas no deja nunca de actuar.

En el mundo de las aves, sin embargo, sigue habiendo esclavos (vv. 69 ss.). La utopía afecta al terreno político. El contraste se opera cuando los personajes se presentan como procedentes, en cuanto al *génos*, de donde las hermosas trieres, de lo que Epops, la abubilla, el ave en que se ha convertido Tereo, deduce que serán heliastas, miembros de los tribunales de que formaban parte todos los atenienses. Pero ellos no quieren ser identificados como tales y se declaran «antiheliastas» (*apeliastá*, verso 109), tipo de producto que procede principalmente del campo. Así, el buen ciudadano ateniense resulta ser principalmente el campesino, al que se opone, no sólo el extranjero, bárbaro o esclavo, más o menos integrado, sino también el que tiene la costumbre de acudir al tribunal de la Heliea, de participar en los jurados en que se cobra el *misthòs dikastikós*. El auténtico ciudadano se define, además, por ser ciudadano por el *génos*, que parece así renacer como modo de encuadramiento de la colectividad, cuando el *dêmos* se había convertido ya en lugar de integración indiscriminado. Así, en el vocabulario del poeta cómico, se produce el proceso inverso al que caracterizó las reformas de Clístenes, que hizo que las personas se identificaran por el *dêmos*, y no

por el *génos*. El campesino tiende así, cada vez más, a asumir ideológicamente su identificación con la aristocracia gentilicia.

Consecuentemente, estos personajes no quieren oír hablar de lo que identifica a la ciudad con las actividades marítimas.[45] De hecho, más adelante, en los versos 185 y siguientes, se alude a actividades imperialistas de la ciudad, al «hambre» de los melios y al *phóros* impuesto sobre los aliados.[46] Este sería el hilo conductor de la mentalidad campesina, coherente y lineal, a partir de la disyuntiva entre quienes desean ser ciudadanos a toda costa y los que huyen siendo ciudadanos. No la odian, ni la odiarían aunque no fuera ni tan grande ni tan próspera ni sirviera de lugar común a todos (*koiné*) para venir a aportar sus riquezas (*enapoteîsai chrémata*, v. 38). Huyen, pues, aunque se expresan irónicamente, por el significado del imperio y sus repercusiones para el ciudadano campesino, en oposición al cual los atenienses se pasan la vida cantando, como cigarras, en los tribunales de justicia. Por ello, frente a la vida de los tribunales, los ciudadanos que proceden del campo buscan un lugar donde vivir apartados de la vida pública que caracteriza a la ciudad, de la vida de las instituciones políticas en su sentido más amplio; buscan una vida inactiva, *ápragmon*, donde *prâgma* significa *res publica* frente al *érgon* que significa «trabajo productivo».[47] Pero no buscan por ello que la ciudad sea mayor, ni tampoco que se halle bajo un régimen aristocrático.[48] Las aspiraciones del campesinado son en principio modestas y se dirigen en busca de la autarquía, basada en los logros por los que ellos son los que incorporan, como *dêmos* agrario, las características del sistema aristocrático, al ser ellos mismos los héroes representados en los maratonómacos, los protagonistas de la batalla de Maratón, donde el ejército hoplítico mantuvo la autarquía de la ciudad, sin hacer a los atenienses marinos, como los de Salamina, de acuerdo con una visión del pasado que recogería la tradición platónica para transmitirla a todo el pensamiento histórico posterior, hasta Plutarco por lo menos. Los campesinos no desean la sumisión representada por la aristocracia como gobierno de los *áristoi*, sino la ciudad de los campesinos organizados en tribus.

La vida utópica de las aves se define ante todo, en el verso 157, como una vida «sin bolsa». No hay necesidad de dinero. El autor idealiza la situación del campesino Diceópolis de *Acarnienses*, que no conoce el verbo «comprar». Pero Pistetero, que viene huyendo de la Atenas imperialista, propone fundar una ciudad que sustituya a la actual organización, en los versos 186 ss., para que, con su situación privilegiada, entre hombres y dioses, puedan mandar sobre los primeros y hacer perecer a los segundos. En determinadas condiciones, él también cobra aspiraciones imperialistas. Cuando Epops comienza a entusiasmarse con la idea, recuerda, en el verso 212, los cantos en honor de Itis, el hijo de Tereo y Procne, convertido en ruiseñor, según una leyenda que relaciona a los atenienses con los tracios y que Tucídides, en II,29, compara con la historia de Teres y con los contactos atenienses con Tracia y con el rey Sitalces, hijo de Teres, logrados a través del abderita Ninfodoro, con cuya hermana se ha casado el rey. Alude tal vez Aristófanes a las vías alternativas del expansionismo ateniense en Tracia frente a las que iban

a emprender en el Mediterráneo occidental, a las de Nicias frente a las de Alcibíades. La familia de Calias pertenece a la primera línea, a la que busca la compatibilidad entre la expansión y la concordia, como se ve en las embajadas por la paz de Calias el viejo.[49] Hiponico ha participado en campañas terrestres en el territorio de Tanagra, cuando Nicias trataba de conquistar la isla de Melos, según Tucídides (III,91), en una operación coherente que revelaba que entonces todavía funcionaba la cooperación de los *epieikeîs*.[50] Más tarde, el nuevo Calias, el protector de los sofistas, sería el aludido como víctima de los sicofantas en el verso 285 de las *Aves*. La obra va así señalando de manera magistral las transformaciones de la realidad, en casos concretos, tras los planteamientos teóricos. En contrapunto con estas familias se halla Cleónimo, el glotón, que se menciona inmediatamente después, en el verso 289, como *katophagâs*, víctima habitual del ataque de los cómicos por su obesidad, vileza y glotonería, pero presente en la vida política a lo largo de diez años prácticamente.[51]

El imperio permanece como un objeto de crítica, sobre todo en aquellos aspectos que repercuten en las instituciones democráticas, como la figura del *epískopos*, sobre la que, entre los versos 1.021 y 1.034, se exponen consideraciones diversas acerca del *misthós* y de las asambleas, así como de las urnas en que se realizaban las votaciones. El problema estriba en que la ciudad de las aves tiende a asimilarse a Atenas.[52] Aquí Aristófanes ha detectado uno de los rasgos más definitivos del sistema ateniense como imperialista, modelo para todas las ciudades del imperio, inalcanzable porque sólo una puede permitirse encabezarlo y vivir democráticamente sobre él sin necesidad de que los sectores sociales choquen entre sí. La guerra, sin embargo, va haciendo cambiar las cosas. El *psephismatopóles* o mercader de decretos viene a ser un modelo en ese sentido. Vende «plantillas» de decretos que imitan a los atenienses, pero también implican a los atenienses, porque alguien ha cometido algún delito contra el ateniense o ha utilizado las pesas, medidas y decretos de una comunidad diferente o, finalmente, alguien ha expulsado o no ha acogido a los magistrados, todo ello entre los versos 1.035 y 1.050. La crítica se centra, pues, en el intervencionismo sobre las ciudades aliadas, a través de la legislación, de la imposición metrológica, de los gobernadores o de los juicios relativos a cuestiones que afectaban a ambas ciudades, a Atenas y la ciudad sometida, todo lo que representa el conjunto de ventajas de que directamente disfruta el *dêmos* ateniense de la urbe. La *República de los atenienses* atribuida a Jenofonte consideraba que en estos juicios consistía uno de los aspectos por los que los habitantes de la ciudad y del Pireo podían obtener ventajas del imperio. Todos obtenían algún provecho, porque los habitantes de las ciudades del imperio tenían que venir y gastar en alojamiento, barcos y comidas y, además, ello permitía que hubiera más sesiones de la Heliea y que los atenienses obtuvieran así más «salarios». El sicofanta es el instigador. De este modo, en los versos 1.457 a 1.460, uno de ellos cuenta cómo hacerlo condenar antes del juicio y además robarle sus bienes, pero no quiere las alas metafóricas representadas por el uso de las

palabras que le ofrece Pistetero. El sicofanta, como Cleón, cree en la acción imperialista eficaz, no en la democracia del discurso. En el proceso de transformación, las ventajas democráticas del imperio se han convertido en instrumento de desprecio de los métodos democráticos. El político democrático puede ser peor enemigo de la democracia que los propios oligarcas.[53] Ya antes, en los versos 432-434, el coro solicitaba escuchar a Pistetero, cuyo discurso lo hacía volar como si tuviera alas. El discurso desempeña, pues, el doble papel, el de la ambigüedad entre lo atractivo y lo que debe rechazarse, el mismo que desempeñaba en la Atenas democrática.

En la propuesta de Pistetero, para hacer de la ciudad de las aves un lugar que encabece un imperio, también se señalan las contradicciones. Viene a hacer de la ciudad un centro de control entre los hombres y los dioses, y se presenta como hoplita porque huye de las características propias del ciudadano que está presente en juicios y asambleas, pero, al ofrecer la paz, tiene que acceder a despojarse de la panoplia para terminar aceptando que se vayan los hoplitas. En la escena, desde los versos 400 a 450, se opera la transformación que, en definitiva, caracteriza la obra como la aventura de los atenienses que huyen de las características de la ciudad imperialista, dominada por el *dêmos* subhoplítico, para convertirse en los consejeros de un nuevo imperialismo que igualmente prescinde de los hoplitas. Éstos se definen como los posibles enemigos de los fundadores de una nueva ciudad cuya dinámica la hace convertirse, al mismo tiempo, en parte del imperio ateniense, que compra sus modelos de decreto, y en sustituto del mismo. El coro, en su intervención de los versos 451-459, refleja también la contradicción que se extiende del plano de la retórica al de la fuerza militar. A pesar de que cree que el discurso del hombre es engañoso, tiene la esperanza de aumentar su *dýnamis*, aunque él mismo sea poco inteligente. El pacifismo se ve reducido a prescindir de los hoplitas. La *dýnamis* se fundamenta en nuevos criterios, ni hoplíticos ni campesinos, teóricamente sustentados en la capacidad del orador para influir sobre un pueblo poco inteligente. La crítica del tipo de la de Cleón se encuentra con la del tipo de la de Hipólito, en una confluencia reveladora de las alteraciones sociales e ideológicas provocadas por el proceso que va unido al desarrollo de la guerra.

Pistetero entra en la demagogia consistente en llamar con tono adulatorio «reyes» a las aves en el verso 467, pero, en un contraste parecido al empleado por el mismo Cleón más de una década antes, también llama a su representante ignorante, *amathés*, y, sobre todo, «no *polyprágmon*», en el verso 471, sin capacidad de entrar en el circuito de la acción constante, como la que poseen Alcibíades y el *dêmos* ateniense, la misma de que ellos trataban de escapar cuando buscaban un lugar tranquilo. La ciudad cobra así su propia entidad, cuando recibe los elogios del poeta, que la trata como una ciudad antigua (*pálai*) en el verso 921. Pero si este aspecto es relativamente anecdótico en tanto que irónico, la ciudad se define más tarde, en el verso 1.152, por el hecho de tener necesidad de *misthós*. La ciudad se convierte ahora en modelo para todos los hombres, transformada en *erastés* (v. 1.279) de esta tierra,

con lo que ha superado la anterior laconomanía (v. 1.281). Sus características no atenienses la hacen atractiva como lo era Esparta para los laconófilos, a los que se caracteriza como individuos marginales al estilo de un socratismo extremado, sucios, hambrientos y con los cabellos largos. Pero de nuevo ahora se expresa la contradicción, cuando el coro, en los versos 1.313-1.322, expone sus temores a que haya muchos *érotes* de su ciudad, enamorados que la harán atractiva para trasladarse, *metoikeîn*, lo que la llevará a llenarse de metecos, porque ofrece Sofía, Amor, las inmortales Gracias y el dulce rostro de la Sagrada Tranquilidad, Hesiquia. Las virtudes de la ciudad la harán populosa, llena de extranjeros, como la ciudad que abandonaron Pistetero y Evélpides. El coro teme reproducir la historia de Atenas, elogiada y criticada al mismo tiempo, atractiva pero repelente, terrible y digna de imitación.

Los personajes de las *Aves* logran su objetivo inicial, pero, al tiempo, el objetivo ha cambiado. Para Epops, en los versos 128-143, sus deseos representan la desgracia, porque lo que buscan es que sus amigos se comporten como amigos particulares, que la *philía* no forme parte del vocabulario de las relaciones políticas, a lo que, en aparente incoherencia, se une el hecho de que la ciudad no esté junto al mar (v. 146), como desea el Platón de las *Leyes*,[54] pero tampoco quieren que sea Lepreo (vv. 149 ss.), víctima de las luchas de ciudades más fuertes, como cuenta Tucídides en V,31 ss.[55] Los atenienses desean recuperar las relaciones de amistad perdidas en la *pólis*, las que todavía conserva Epops, que no se aparta de sus amigos (v. 314). Ahora bien, como tal, ha acogido a los enamorados de la comunidad de las aves (v. 324), lo que da lugar a una ruptura de la comunidad misma, pues, para el coro, el que era amigo (Epops) los ha traicionado al acoger a los extranjeros. Epops mismo expone la teoría, en el verso 371, de que los enemigos por naturaleza (*phýsis*) pueden ser amigos en la mente (*noûs*). En esta articulación de circunstancias contrarias se fragua la nueva situación. Los «amigos» venidos de fuera van a ser los que desencadenen el proceso por el que las aves van a salir de su situación «natural», en que los extranjeros eran enemigos, para convertirlas en ciudad, envidiable pero peligrosa. Son las ciudades enemigas, argumenta Epops en los versos 378-380, las que enseñan a tener murallas y naves, es decir, a ser ciudades. El contraste[56] de la *Electra* de Sófocles (vv. 1.021-1.023) también puede encontrar un paralelo en el mito de Prometeo según el *Protágoras* de Platón,[57] donde se señala la ciudad como superación de la naturaleza, en una perspectiva optimista y evolucionista. En el caso de las *Aves* el optimismo tiene un aspecto negativo, igual que en *Electra*, ambas con una percepción más profunda de la realidad que el optimismo protagóreo.

Los atenienses también vienen arrastrados por *éros*, por el deseo de vivir con las aves (vv. 412-413), pero, al mismo tiempo, se presentan con las promesas propias de la ciudad, como las que hacía Sócrates a sus discípulos en las *Nubes* o las expectativas expuestas en las *Memorables* de Jenofonte.[58] El amor interior se complica con el exterior para provocar cambios no deseados por el coro de aves. La cualidad del consejero se valora, a pesar de todo,

por su capacidad de igualar a Nicias en las manipulaciones en la guerra (v. 362), personaje cuya lentitud se considera indigna de imitación por el propio Epops que, en el verso 640, parece haber asumido la necesidad de actuación propia, no sólo de Atenas, sino de quienes en Atenas defienden actitudes «activas». Pistetero, para lograr sus propósitos, se presenta como *sotér*, salvador de una comunidad de hombres que han caído en la esclavitud (*andrápoda*), después de haber sido grandes y santos (vv. 522-547). La condición natural se interpreta como atraso. El progreso se transforma en riqueza, minas, emporios, seguridad para los naucleros (vv. 592-595). El mundo de las aves se transforma en el más atractivo porque aparece como lejano a Atenas, pero poseedor de lo que Atenas no posee, porque es hermoso lo que en Atenas está prohibido (vv. 755-768), porque pueden refugiarse los esclavos fugitivos, porque hasta los mismos esclavos pueden pertenecer a una fratría. La inversión de la realidad en la utopía de las aves llega a un extremo tal como para ofrecer la alteración de los principios que, para los mismos que pudieran compartir los deseos de los atenienses que buscan la salvación allí, pueden resultar abusivos. Con ello se logra el efecto cómico, pero también se señala la *peripéteia* al estilo clásico, la que transforma los procesos en su contrario, como rasgo significativo del momento histórico vivido. Entre las aves había castigados por oponerse al movimiento democrático (v. 1.584) y Pistetero mismo termina apoderándose de la Realeza (*Basileía*) (v. 1.634).

Utopía y realidad se mezclan en un constante proceso de inversión en que cada uno de los elementos influye, para transformarlo, en el otro. La comicidad de Aristófanes como poeta del carnaval alcanza un grado importante, relacionado con las características que, en la guerra, se van desarrollando en la ciudad de Atenas.[59]

6. LA OLIGARQUÍA Y EL ÚLTIMO PERÍODO DE LA GUERRA

Las condiciones favorables crean expectativas de desarrollo que tienden a transformarse en dominio, pero éste engendra a su vez los elementos de su propia destrucción. La utopía deja un sabor amargo. El atractivo por el mundo primitivo se convierte también en un callejón sin salida en que se impone la tiranía. El poeta Aristófanes intuye las contradicciones del expansionismo cuando presencia la expedición a Sicilia y sus repercusiones en la política interior de Atenas. La más grave de momento ocurriría en el año 411, con la instauración del régimen oligárquico. Ahora bien, esta reacción no fue sólo el resultado de la actitud que tomaron los oligarcas mismos. En definitiva, en el conjunto de la sociedad ateniense, unos por acción, otros por pasividad e indefensión, colaboraron a la instauración del nuevo sistema. Antes, cuando el *dêmos* tuvo miedo de perder el imperio, reaccionó de modo agresivo y uno de los resultados de esta reacción, el más importante y trascendente, fue la expedición a Sicilia.

La noticia de la derrota fue la que, según Tucídides (VIII,1,1), provocó las primeras reacciones, dirigidas por igual contra oradores y contra cresmólogos y adivinos, a todos los cuales echaban la culpa de haber alentado las esperanzas puestas en la expedición, «como si no hubieran sido ellos los que la habían votado»,[1] comenta el historiador, con lo que pone así de relieve una de las mayores contradicciones, en el ámbito de la actuación política, del *dêmos* ateniense, que decide por votación, de manera soberana, pero actúa de modo dirigido, hasta el punto de desembarazarse de sus propias responsabilidades. La democracia, directa, es, sin embargo, también una democracia dirigida en que se realiza la política que sugieren los oradores, aunque para ser apoyada debe mostrar sus coincidencias con los intereses del *dêmos*. Estas coincidencias parecían claras y seguramente lo eran, pero introducían a la ciudad en una dinámica de la que saldría malherida la democracia. El problema estriba en que probablemente el *dêmos* tampoco podía permitirse la elección de quedarse quieto, porque así pondría en peligro la posibilidad material y real de mantenerse en posición de dominio y de forzar a los oradores a hacer coincidir sus propios presupuestos con sus intereses.

Junto a ello estaba también presente el problema de los cresmólogos y adivinos, quienes interpretaban los oráculos para inclinar en un sentido o en

otro la opinión colectiva. En las vísperas de la expedición, habían pasado a primer plano las manifestaciones de la superstición colectiva respaldadas por algunas actitudes individuales. En el *dêmos* ateniense tales prácticas no habían dejado de existir nunca, pero en los momentos en que era más difícil expresar las aspiraciones colectivas de modo racional, salían a la luz con más fuerza. Tales eran las circunstancias antes y después de la expedición. Antes, según la *Vida de Nicias* (13,1-2) de Plutarco, aunque de parte de los sacerdotes había mucha oposición contra la empresa siciliana, también Alcibíades tenía sus adivinos, según los cuales de algunas antiguas profecías se infería que los atenienses adquirirían gran gloria (*méga kléos*) de la expedición a Sicilia. Del mismo modo, el oráculo de Amón era favorable a la empresa.[2] Estos serían los adivinos e intérpretes perseguidos, con lo que se agudizaría la oposición a Alcibíades como responsable de la expedición, del sacrilegio y de la derrota.

El miedo afectaba a todos, por los hoplitas y caballeros muertos y por la carencia de naves y de dinero. El miedo, *phóbos*, factor determinante en el inicio de la guerra, como experiencia de los enemigos de Atenas, se convierte en una experiencia ateniense, con lo que Tucídides, en II,1,2, destaca el carácter ambivalente del mismo, el contenido dúplice que se traslada de los unos a los otros para poner de relieve la profunda transformación que se produjo en Grecia y, concretamente, en Atenas durante la guerra. El ciclo, en cierta medida, entra en su curva final.[3] Sin embargo, la decisión estuvo predominantemente inclinada a la resistencia, aunque parece que hubieron de arbitrarse algunas medidas específicas que podían afectar a la democracia misma, como el nombramiento de una comisión de ancianos encargada de tomar las decisiones oportunas, según Tucídides (VIII,1,3-4). Debían de pensar que la capitulación representaría un peligro aún mayor para la democracia misma. Tucídides cree que las circunstancias obligaban ahora al *dêmos* a someterse a la disciplina (*eutakteîn*). Se trataba, en cierta medida, de volver a instituciones de carácter arcaico, a una especie de gerusía, depositando la confianza en el consejo de los ancianos como los héroes homéricos la depositaban en Néstor. No está claro cómo estos *próbouloi* funcionaban en sus relaciones con la *boulé*, que no parece haber dejado de reunirse.[4] De todas las maneras, Aristóteles, en su *Política*, define en varias ocasiones, como por ejemplo en IV,15,11 = 1299b31, la institución de los *próbouloi* como oligárquica, frente a la *boulé* como institución típicamente democrática. No está claro hasta qué punto era consciente de esto el *dêmos* ateniense, ni hasta qué punto consideraba más importante que, a través de los *próbouloi*, se arbitraran las medidas materiales para continuar la guerra, en la idea de que la victoria era más necesaria para conservar sus privilegios. Era mucho más grave la posibilidad, presentada como proyecto por Tucídides (VIII,2,2), de que los súbditos de los atenienses iniciaran la rebelión,[5] pues la pérdida del imperio sí sería un obstáculo material grave para la conservación de la democracia.

En efecto, las circunstancias militares, donde las actitudes de los aliados con apoyo de los espartanos y las alianzas de éstos con los persas se com-

plican con la historia de Alcibíades, colaborador a la sazón de los enemigos de Atenas, fueron las que inclinaron la situación para que aquí avanzaran las actitudes favorables a la oligarquía. En el conflicto general también intervienen las disensiones internas de las ciudades aliadas y los apoyos que el *dêmos* recibía de los atenienses. Tal fue el caso de Samos, donde el *dêmos* se rebeló contra los *dynatoí*, los «potentes», con ayuda de los atenienses, según Tucídides (VIII,21). El método fue violento, y el resultado, la privación de los derechos de los propietarios de tierra, disfrutando además de la autonomía que los atenienses votaron en su favor al contar con su confianza. Aquí se ve un ejemplo de la teoría del Pseudo-Jenofonte según la cual los atenienses apoyan al *dêmos* de los aliados porque así resultan más seguros en la alianza.[6] La posibilidad de intervenir era más conveniente que las formalidades de la democracia. Nuevo problema sería hasta qué punto la carencia de las formalidades democráticas podía llevar a cortar las posibilidades de intervenir, al triunfar entre los oligarcas la postura contraria a ello y tener en sus manos los hilos institucionales del poder. De momento, en Lesbos y Clazómenas consiguen restablecer la situación, según Tucídides (VIII,23). Los atenienses dedican, en efecto, todas sus energías a la conservación del poder en el mar Egeo. Sin embargo, entre los estrategos comienzan a surgir voces discordantes. Frínico argumenta, en su discurso representado de forma indirecta por Tucídides (VIII,27,3), que es más vergonzosa la derrota que la inacción, lo que repercutió en la pérdida del control sobre algunas de las zonas de Asia Menor y de las islas. Sólo entre los atenienses de Samos (VIII,30,1) parecen conservarse vivas las aspiraciones a controlar Mileto y la isla de Quíos. Con la intervención de Alcibíades, situado en un nuevo punto de inflexión de su carrera política, que lo lleva otra vez, tras haber prestado su colaboración a los espartanos, a buscar el regreso a su ciudad, las aspiraciones a conservar el imperio se sitúan definitivamente por encima de la conservación de las instituciones democráticas (VIII,47). Entre los trierarcos y en el ejército de tierra se difunde esta opinión, que consiguen hacer aceptar a los marinos que estaban en Samos, en la idea de que, con los pactos conseguidos por Alcibíades, el rey garantizaría el *misthós* (VIII,48). Los efectos del imperio, en el plano económico más inmediato, podrían conservarse sin democracia a través de un nuevo enfoque del *misthós*, convertido ahora, en definitiva, en un salario de tropas mercenarias al servicio de un poder de tipo personal, como el que se difundirá en las ciudades griegas en tiempos ulteriores. Sin embargo, Frínico sabía que aquella solución no iba a servir para conservar las alianzas de las ciudades del imperio porque en Atenas se estableciera una oligarquía, pues, de hecho, la conservación significaría la continuación de las relaciones de dependencia, de las que las oligarquías de las ciudades pretendían liberarse.[7] Sus posiciones fracasaron y fueron las propuestas de Pisandro, más empeñado en derrocar la democracia que en conservar el imperio, las que, aprovechando el éxito de las propuestas de Alcibíades, consiguieron ganarse en Atenas la adhesión del *dêmos* (VIII,53), como

única esperanza para la salvación de la ciudad. La oligarquía se acogió a ella como modo de continuar la guerra con el apoyo de Tisafernes (VIII,53,1-2).

En esa época se representó en Atenas *Lisístrata* de Aristófanes. Pueden establecerse toda clase de matizaciones con la interpretación de que se trate de una obra sobre la paz y no de una propuesta programática hecha a los atenienses para que hagan la paz,[8] pues, en definitiva, nunca hay en el arte propuestas claras, sino el reflejo mediado de una realidad y, sobre todo, de las preocupaciones de los hombres del momento por esa realidad. Ahora bien, *Lisístrata* alude a los probulos y a la misión a ellos encomendada, consistente en último extremo en buscar madera para la continuación de la guerra, propuesta que se considera como una alternativa a la búsqueda de la paz (vv. 421 ss.), de la que no sólo se exaltan las ventajas en el mundo ideal de la comedia como inversión de la realidad. Por el contrario, frente a las corrientes políticas del momento, en que los personajes favorables a la continuación de la guerra para conservar el poder del *dêmos* se inclinan por la alianza persa frente a los lacedemonios, aquí no sólo se ataca directamente a uno de ellos, Pisandro, sino que se recuerda la antigua colaboración de los espartanos, liberadores de Atenas (vv. 1.156 ss.) en la época de la tiranía, aunque los viejos atenienses teman que los espartanos vengan ahora otra vez a liberarlos de la tiranía, pero también a privarlos del *misthós* (vv. 619 ss.).[9] La comedia intenta descubrir, para ser eficaz, todos los aspectos de la realidad, pero, en concreto, en relación con los acontecimientos del momento y con el espíritu que predomina en las otras obras de su autor, la aspiración que puede hallarse como dominante es la de la reconciliación interna, coincidente con las propuestas aparentes de los oligarcas, pero unida a la reconciliación de los griegos sin contar para nada con los persas.[10]

Conseguido el apoyo del *dêmos* para la oligarquía, Pisandro pasa a actuar directamente de modo coordinado con los conjurados (VIII,54,4).[11] Los acuerdos anteriores quedan cortados. Todos los individuos protagonistas del proceso previo parecían rivalizar entre sí en engaños y estratagemas. Ni Frínico estaba interesado en los problemas del *dêmos*, ni Alcibíades estaba dispuesto a conseguir verdaderas condiciones favorables de Tisafernes, ni Pisandro quería continuar la guerra. Así, este último, en Samos, consolida la oligarquía no sólo con la flota ateniense, sino también entre los mismos samios, «a pesar de que algunos habitantes se habían soliviantado contra otros para evitar un gobierno oligárquico», comenta Tucídides (VIII,63,3). Desde allí fueron consolidando el régimen en todas las ciudades (64,1), pero éstas no preferían a los atenienses por el hecho de que hubiera una oligarquía, y los de Tasos fueron los primeros en emprender la lucha por su libertad con la esperanza de obtener el apoyo de los lacedemonios (64,3). La desaparición de la democracia significaba, en definitiva, la desaparición del imperio y de la posibilidad de que el *dêmos* viviera de éste o del apoyo de Tisafernes. La precariedad de su situación lo había conducido a actitudes y decisiones contrarias a sus propios intereses.

Entre las primeras medidas de los hombres de Pisandro en Atenas estuvo el asesinato del *prostátes* del *dêmos*, Androcles. El nuevo demagogo, sucesor de Hipérbolo, no ha tenido mucha resonancia en la historiografía ni, en general, en la literatura de la época.[12] Las circunstancias no resultaron favorables tras el ostracismo del último, en la época en que el protagonismo de Alcibíades monopolizaba la aceptación popular y se notaban las consecuencias de la derrota de Sicilia, a pesar de haberse sumado a los acusadores del Alcmeónida, a quien precisamente pensaban satisfacer los asesinos de aquél, según Tucídides (VIII,65,2), en la esperanza de que todavía consiguiera el apoyo de Tisafernes. Alcibíades sigue desempeñando en la distancia el papel de puente entre el *dêmos* y la oligarquía, ahora como expectativa de salvación más o menos exógena, a pesar de que los oligarcas se fueran definiendo cada vez mejor a favor de la finalización de la guerra.

El programa político se definía por la eliminación del *misthós*, salvo para las actividades militares (VIII,65,3). Sólo cinco mil hombres seguirían disfrutando del derecho de participar en la política (*tà prágmata*), de acuerdo con las condiciones de su fortuna y de sus cuerpos. El texto dado por Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 29,5, también se refiere a este aspecto de la cuestión. En otros puntos, ambos textos difieren. Resulta, sin embargo, interesante el comentario de Tucídides (VIII,66) acerca de cómo el número de cinco mil constituía una fachada para que gobernaran de hecho los conspiradores a través principalmente de la fuerza y el temor. La reducción del cuerpo cívico como reducción del sistema asambleario, con razones económicas y militares (*chrémata* y *sómata*), llevaba de hecho a una oligarquía que colocaba la capacidad de decisión en una pequeña minoría, capaz de manejar con relativa facilidad a una ciudadanía reducida que, además, pasaba a considerarse privilegiada, dispuesta por tanto a sostener a toda costa el sistema que le concedía tales privilegios. El *dêmos* así constituido aprobaba todas las propuestas, incluida la dependencia de la actuación y de las reuniones de los Cinco Mil de la iniciativa de los Cuatrocientos, cuerpo nombrado por los conjurados en sustitución de todas las magistraturas, según Tucídides (VIII,67). Ya se comentaba en el discurso *En favor de Polístrato*, atribuido a Lisias (XX), que la disolución del *dêmos* se consigue disminuyendo el número de ciudadanos. De eso se trataba, en efecto, de disminuir el cuerpo cívico hasta formar un grupo de apoyo exclusivo a la oligarquía.

En el capítulo 68 del libro VIII, Tucídides proporciona algunos datos sobre los principales protagonistas de la conspiración. Pisandro, que en principio actuaba para conseguir el regreso de Alcibíades y la consecución de los pactos por él propuestos, es el portador de las reformas que se referían a las posibilidades de reducir la participación política.[13] Frínico colabora con entusiasmo, entre otras cosas, precisamente porque creía que el sistema oligárquico no acogería a su enemigo Alcibíades. Ya antes había mostrado su tendencia a buscar la colaboración con los lacedemonios, contrariamente a Alcibíades, cuyas propuestas eran las que justificaban que el *dêmos* hubiera apoyado su propia disolución.[14] En este mismo hecho resulta ya evidente la

falta de coincidencia entre las intenciones de los oligarcas y sus propuestas ante el *dêmos*.[15] Sin embargo, para Tucídides, el verdadero protagonista de todo el asunto (*prâgma*) había sido Antifonte, excelente por su *areté* y por su inteligencia, que revela como cualidad la de la oratoria, gracias a la que se defendió al ser acusado por el *dêmos*, una vez que las circunstancias cambiaron.[16] Tal cualidad resultaba, en sus efectos y en su utilización misma, contradictoria. Se servía de ella para ser útil tanto en el *dêmos* como en el *dikastérion*, pero no le gustaba hacerlo, porque resultaba sospechoso para la masa de la población. Antifonte reúne, pues, el abstencionismo ante la democracia propio de los jóvenes de los tiempos posteriores a la época de Pericles, con la habilidad temible (*deinótes*) del orador refinado que puede llevar al *dêmos* por los caminos contrarios a sus intereses, en momentos en que éstos se hallan tergiversados por su coincidencia con personas que pudieran pertenecer a la misma clase que Antifonte, en que la ideología del *dêmos* no hace más que asumir la posición del fuerte y se deja arrastrar por los verdaderamente poderosos dentro de la ciudad, como Pisandro o Frínico, o Antifonte, al que al mismo tiempo temen por considerarlo sospechoso. En sus manos estaba arrastrarlo hacia la oligarquía. El otro personaje citado por Tucídides era Terámenes, hijo de Hagnón, el colaborador de la época de Pericles, uno de los casos ejemplares de nobles que hasta entonces seguían haciendo posible, en los hechos concretos e individuales, el mantenimiento de la concordia,[17] pero que luego sería uno de los probulos. No se trata necesariamente de que con el tiempo se haya hecho oligarca, sino de que, entre los sectores activos de las clases dominantes, el haber colaborado con Pericles en la época de la concordia sólo podía tener ahora su continuidad en la búsqueda de esa misma concordia a través de un régimen que pusiera fin a los que consideraban excesos bélicos de la democracia plasmados en la expedición a Sicilia. Este mismo Hagnón parece haber sido discípulo de los sofistas[18] y haber seguido, por lo tanto, la línea de quienes confían en la oratoria y en la formación retórica como medio de conseguir la cohesión entre los libres.

Al terminar de comentar los nombres relacionados, Tucídides explica que esta acción necesitó la colaboración de muchos hombres inteligentes porque era difícil quitar al *dêmos* la libertad a los cien años de haberse eliminado la tiranía y cuando estaba acostumbrado, durante más de la mitad de ese tiempo, a dominar a los demás. El dominio y la libertad del *dêmos* iban unidos. Ahora la relación entre ambos aspectos se halla en situación precaria porque el mutuo apoyo tiende a ceder. Ni el *dêmos* es libre, lo que significa poseer derechos políticos y posibilidad de actuar, ni tiene garantizado el control económico del imperio para asegurar su libertad. El proceso se ha llevado a cabo a través de mecanismos de ocultamiento, de alianzas y de rivalidades entre miembros de la oligarquía, pero Tucídides identifica el resultado con la situación que había acabado hacía cien años, con la tiranía. En efecto, la historia del último siglo ha provocado un importante cambio en el contenido de las palabras. Si bien es cierto que las tiranías arcaicas

estaban protagonizadas por miembros de la aristocracia, también lo era que, en las coyunturas concretas, personales y sociales, en las que el fenómeno se produjo, los tiranos se hallaban situados en un momento coincidente con el desarrollo del *dêmos* hoplítico y con el acceso a ciertos derechos de la ciudadanía del *dêmos* subhoplítico. Las circunstancias posteriores de Atenas habían favorecido la implantación de un sistema en que éste era cada vez más libre y capaz de participar, lo que se identificaba con el fin de la tiranía y el inicio de la democracia. Sin embargo, como Tucídides sabe muy bien,[19] el final de la tiranía había tenido más que ver con la participación espartana y la colaboración de ciertos sectores de la aristocracia, cuya acción había sido precedida de la muerte de Hiparco a manos de los tiranicidas, acción a la que ciertamente Tucídides resta toda importancia. La tiranía, en cualquier caso, se había enfrentado a las aristocracias competitivas y se había abolido en general por la acción de éstas. Que las coyunturas específicas de Atenas llevaran a la democracia favoreció, con la ayuda de la propaganda vinculada a la familia de los Alcmeónidas, que se creara ideológicamente una disyuntiva entre tiranía y democracia de la que quedaba excluida la oligarquía y la aristocracia, hasta el punto de que, paralelamente, se había creado la tradición de que Teseo, al realizar el sinecismo como fenómeno fundador de la ciudad aristocrática, lo que realmente había hecho era fundar la democracia. Con todo, perduraban rasgos que dejaban ver el origen de la situación y los aspectos sociales de la realidad, generalmente vinculados al fenómeno del ostracismo. Éste se aplicaba al que parecía peligroso por pretender la tiranía, pero normalmente el pretendiente era un personaje de prestigio entre los aristócratas, por lo que se revela, por una parte, que continuaba existiendo un problema de rivalidades de cada aristócrata con el resto de su clase en momentos críticos y, por otra, que, aunque el aristócrata prestigioso buscaba habitualmente el apoyo del *dêmos*, cuando éste se hallaba en posición de fuerza, el prestigio se contrapesaba con un temor a la tiranía que lo identificaba con la aristocracia. De este modo quedaba en situación ambigua, si se temía más en Alcibíades al posible tirano o al aristócrata como tal. Durante la Pentecontecia y los veinte primeros años de guerra, la ambigüedad puede seguir reproduciéndose. La situación que se crea tras la derrota de Sicilia produce confusión, pero es ese tipo de confusión que, en cierto modo, aclara el fondo de la cuestión, cuando empieza a delimitarse la posibilidad de definir como tiranía la acción directa de los oligarcas que quitan igualmente la libertad al *dêmos*.[20]

A pesar del control de la ciudad y de las maniobras llevadas a cabo por los oligarcas, en Samos pudo tener lugar la reacción democrática, entre samios y entre atenienses, para continuar la guerra contra los espartanos, con la presencia de dos estrategos, Leonte y Diomedonte, del trierarco Trasibulo y del hoplita Trasilo, según cuenta Tucídides (VIII,73-76). Los soldados dispusieron, entre otras cosas, el nombramiento de Trasibulo y Trasilo como estrategos.[21] Su esperanza estaba en poder seguir obteniendo dinero de las ciudades del imperio y en que Alcibíades consiguiera la ayuda del rey. En

esta situación el *dêmos* es consciente de sus propias limitaciones económicas. Cuando vinieron los representantes de los Cuatrocientos a Samos a buscar la reconciliación con la promesa de continuar la guerra y de hacer efectiva la participación de los Cinco Mil, Tucídides atribuye a Alcibíades, en VIII,86, el papel de conciliador, cuando «ningún otro hubiera sido capaz de contener a la muchedumbre», al estilo de Pericles al inicio de la guerra. Las posibilidades de ganar prestigio pasaban ahora para él más por la concordia que por la agresividad. La novedad política sólo consistía en volver al Consejo de los Quinientos en lugar de los Cuatrocientos, la novedad militar consistía en continuar la guerra.

Las propuestas de Alcibíades abrían una brecha entre los grupos dominantes. Según Tucídides (VIII,89), entonces se vio en ellos una actitud más rígida, lo que afectaba a «la mayoría» de los que formaban parte de la oligarquía,[22] agrupada en torno a personajes como Terámenes y un tal Aristócrates, del que sólo cabe, por otras referencias, deducir su vinculación a familias ilustres de rango sacerdotal.[23] También había, continúa Tucídides, quienes se asustaron por Alcibíades y el ejército de Samos tanto como por las intenciones de los lacedemonios, por lo que empezó a cundir la idea de dar mayor realidad a la existencia de los Cinco Mil. Detrás de las actitudes políticas, Tucídides advierte, en cualquier caso, la existencia de ambiciones y rivalidades personales. A pesar de las apariencias, nadie quería que todos los oligarcas entre sí fueran iguales (*ísoi*), sino que cada uno deseaba ser él mismo el primero. Los conflictos oligárquicos, con el telón de fondo de un *dêmos* reivindicativo, con cierto poder, pero también con la debilidad suficiente para depender de un *hegemón*, de un *prostátes*, con el que buscar la coincidencia de intereses, convierten la solidaridad de la clase dominante en un campo de batalla en que cada uno quiere controlar la situación en su propio provecho. Viene a reproducirse, pues, el ambiente que, en época arcaica, facilitaba la llegada de la tiranía, elemento destructor de las solidaridades aristocráticas. Así, la oligarquía como tal tiende a debilitarse y se desarrolla un conflicto de rivalidades por ver quién podía ser el nuevo *prostátes* del *dêmos,* campo en el que Alcibíades parecía tener la mejor posición de partida. Los partidarios de mantener firmemente cerrado el sistema de los Cuatrocientos, según reconoce Tucídides (VIII,90), ya habían acudido anteriormente a buscar la negociación con los lacedemonios. Las intenciones de continuar la guerra, que proclamaban para conseguir la aceptación del *dêmos*, se revelaron como parte de una estrategia cuyo objetivo era realmente el final de la democracia, proclamado como medio, pero que resultaba contradictorio, ya que, de hecho, sólo la conservación de la democracia significaba ya, a estas alturas de la marcha de la guerra, la continuación de la misma. Entre ellos estaban Frínico, Pisandro, Antifonte y Aristarco, calificado por Tucídides como uno de los mayores enemigos del *dêmos*.[24] El problema sobre dónde estaban los enemigos, en Samos o en Esparta, definía algunas de las líneas que servían para encuadrar las posturas de los oligarcas en un plano general. Terámenes pretendía, según se deduce de Tucídides (VIII,91),

que el acuerdo con los espartanos resultara válido para *todos* los atenienses, en una actitud que, dadas las condiciones difíciles del momento, comienza a configurarse como utópica. Resultaba, en cierto modo, como la síntesis de oligarquía e imperio, por haberse creído aparentemente que la oligarquía se implantaba para conservar el imperio, teoría que desde muy pronto se manifestaba inviable. Ahora bien, en última instancia, el objetivo de los Cuatrocientos era impedir la vuelta del *dêmos* al poder, contra lo que preferían buscar la ayuda de los enemigos. La diversificación de actitudes entre la oligarquía señala que su capacidad para controlar al *dêmos* no estaba tan garantizada como en un primer momento pudo parecer.

Terámenes fue aparentemente quien, con Aristócrates, según Tucídides (VIII,92) y Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 33), llevó la iniciativa para restablecer el poder de los Cinco Mil. La grieta entre los sectores dominantes se puso de relieve cuando, en el Pireo, Terámenes consigue el apoyo de los hoplitas, mientras que las juventudes de los caballeros se alinean frente a él en unión de Aristarco, el que anteriormente ha sido calificado como uno de los mayores enemigos del *dêmos*. En cierto modo, Terámenes consigue una forma circunstancial de concordia, cuando en la multitud se define la esperanza de que aquello signifique una vuelta a la democracia, aspecto que, expresado abiertamente, podía resultar motivo de temor para algunos participantes en el movimiento. La concordia del viejo *dêmos*, hoplitas y marineros, es precaria, pero, con todo, la oligarquía de los Cuatrocientos rompe la alianza de hoplitas y caballeros tan trabajosamente buscada por los políticos y expresada teóricamente por los ideólogos. Terámenes es quien parece erigirse como *prostátes* de este *dêmos* predominantemente hoplítico, el que se instala en Muniquia, en el Pireo, para apoyar el establecimiento del sistema de los «Cinco Mil».[25] La multitud también lo apoyaba como alternativa a los Cuatrocientos. En cualquier caso, el temor a perder la totalidad de los derechos políticos[26] inclinaba a la negociación, *homónoia*, en Tucídides (VIII,93), resultado ahora de la precariedad, más que de la confianza del *dêmos* mismo. La presencia de los espartanos concitaba solidaridades, pues, según Tucídides (VIII,94), que los enemigos estuvieran en el puerto era más grave que la guerra interna. La alianza lacedemonia sólo satisfacía las aspiraciones de minorías muy reducidas. Estaba claro que aquello iba a significar un modo de dominio, previsible por los atenienses que sabían que la caída de la tiranía había venido de sus manos. Ahora la tiranía también podía venir por ese camino. Las fuerzas y los temores se entremezclaban, en una sociedad no homogénea, ahora mucho más que cuando la paz coincidía con el poder imperialista.

Las consecuencias pesimistas que se derivaron de la defección de Eubea fueron, según la exposición de Tucídides (VIII,96), las que dieron el impulso definitivo para que, en nueva asamblea (VIII,97), se llevara a cabo una votación con el ánimo de poner fin al régimen de los Cuatrocientos y entregar el poder a los Cinco Mil. Se buscaba la estabilidad hasta tal punto que se eliminó el *misthós* por funciones públicas y se crearon *nomothétai* para la legislación al tiempo que se votaba el regreso de Alcibíades. El equilibrio

buscado se centraba en las limitaciones de la democracia, tanto en el plano legislativo y, en general, participativo, como en el económico, al prescindir de las bases económicas de la participación política de todos, así como en la búsqueda de esa concordia representada por la figura de Alcibíades, que parecía favorecer económicamente la continuación de la guerra, borrados momentáneamente los temores a que fuera él quien intentara la tiranía. Ahora la tiranía parecía vislumbrarse más bien en otros escenarios. Asimismo, la concordia, desde el punto de vista social, aparecía diseñada en la llamada a las tropas de Samos, las que se habían erigido en guardianes de la democracia. Así, precariamente, se restauraban todos los aspectos de la edad de oro de la concordia. Tucídides quiso ver en este régimen el restablecimiento del buen gobierno (*eu politeúsantes*), consistente en la *xýnkrasis* medida o moderada de los «pocos» y los «muchos», entre la oligarquía y las masas, el modelo de colaboración entre las clases sociales. Sean cuales fueren las diferencias formales entre este régimen y la situación dominante en época de Pericles,[27] parece evidente que no resulta contradictorio el hecho de que reciba el apoyo de los que hubieran sido «pericleos», pues aquí se buscaba una concordia como aquélla y se creía encontrar en la «moderación» democrática consistente en reducir el número de ciudadanos de pleno derecho, aspecto positivo para quienes pensaban, como Tucídides, que en tiempos de Pericles, aunque *todos* tuvieran derechos, en la realidad se hacía la política que proponía Pericles. En ambos casos existía la *homónoia* y, aunque en ambos casos el contenido político era diferente, el resultado social era el mismo, el de que se podía llevar a cabo la política de la clase dominante con la aquiescencia del *dêmos*, en un caso por resultar controlable gracias a Pericles, es decir, a la coincidencia de sus intereses con los propuestos por esa dirección, en otro caso por resultar controlable una vez reducido a los términos de la clase hoplítica, con el respaldo y la colaboración de los marinos y de Alcibíades, símbolo de que se continuaba, en la apariencia, una colaboración del tipo de la que se llevaba a cabo con Pericles.[28] Los Cinco Mil estaban formados por los que poseían armas, *hópla*, es decir, por los hoplitas, los promotores del movimiento en que, en definitiva, se había apoyado Terámenes. Era, al menos por el momento, el triunfo de los campesinos estables y poseedores de la tierra suficiente para formar parte del ejército pesado de infantería, los que venían distinguiéndose del *dêmos* subhoplítico y aproximándose a los caballeros; con éstos ahora existe cierta ruptura, sólo colmada por la participación de aristócratas aislados, tendentes a un determinado tipo de colaboración, la que procura no hacer participar al *dêmos* subhoplítico, pero tampoco enfrentarse a él, a través de una imagen del régimen como «democrático», favorecida por los peligros de la guerra, por la presencia de los Cuatrocientos y por la amenaza espartana, que promovía la cohesión interna, el fin del *ídios pólemos*. De un modo parecido se expresaba más tarde Aristóteles, en *Constitución de Atenas*, 33,2, al decir que los atenienses se gobernaban hermosamente, al estar en guerra y depender la *politeía* de las armas (*hópla*). Así continuaba la guerra bajo la dirección de Trasilo y Trasibulo principalmente.

Es evidente, con todo, que el régimen de los Cinco Mil tampoco fue muy duradero, pues seis meses más tarde parece haberse terminado, como consecuencia de la victoria de Cícico,[29] con la que se eliminarían las condiciones que obligaban a los *thêtes* a resignarse a perder la capacidad política. Alcibíades estaba actuando de manera peculiar, pues conseguía dinero y repartía el botín entre los soldados de Samos, según Diodoro (XIII,42), con lo que configuraba una forma específica de imperio con una específica manera de presentarse en él las actuaciones individuales. Promotor de las hazañas más productivas,[30] es también quien orienta hacia el beneficio del *dêmos* los logros de la guerra. En los años sucesivos, Alcibíades continúa apoyándose en las tropas que permanecían con su base en Samos,[31] al tiempo que Trasibulo y Trasilo seguían igualmente sus operaciones en el Egeo, en una maniobra simbólica de los equilibrios inestables a que se ha llegado después de los intentos oligárquicos. Aspiraciones y temores del *dêmos* se contrapesan para llegar a esta aparente estabilidad, que de otro lado recibe los embates de las negociaciones de espartanos y persas, complicados, estos últimos, en negociaciones ambiguas con los mismos atenienses, con la participación de algunos de los habitantes de ciudades que mantenían con Atenas relaciones no demasiado definidas, como Artmio, el hijo de Pitonacte, de Zelea, declarado enemigo del pueblo de los atenienses y de los aliados por haber llevado oro de los persas al Peloponeso.[32] Los atenienses en sus diversas posturas políticas, relacionadas directa o indirectamente con las secciones de la sociedad, los griegos aliados de unos y de otros y los persas constituyen los elementos de los diferentes frentes configuradores de la realidad histórica, tan compleja en su aspecto «internacional» como en el de los factores que, dentro de Atenas, impulsan las fuerzas partidarias u hostiles a las distintas alianzas posibles en el momento, o en las distintas actitudes con relación a la guerra y a la definición precisa de quiénes son los enemigos. Con Alcibíades, pero también con Trasilo y Trasibulo,[33] los marinos muestran su entusiasmo por las acciones bélicas que sólo se justifican como correspondientes a reacciones vitales para su propia subsistencia, en sus relaciones con otros pueblos y en las internas, dentro de la ciudad. En ese marco se sitúa la restauración de la democracia en distintas ciudades dependientes de Atenas, paralelamente a las acciones bélicas, como fue el caso de Tasos en el año 407.[34]

Por el contrario, la guerra producía cada vez más perjuicios a los poseedores de fortunas,[35] pero, en la restauración democrática, parece deducirse de Lisias (XXX,22) que este fenómeno se agudizó, seguramente debido a las circunstancias de mezcla de necesidad desesperada y de falso optimismo por la restauración misma. Ello conducía al *dêmos* a actuar como si hubiera recuperado realmente el control de la situación, tanto como para poder orientar la política de la ciudad en su propio beneficio bajo la dirección de personajes como Alcibíades o, más moderadamente, de Trasibulo y Trasilo. La crisis del imperio hacía de las liturgias el ingreso principal de la ciudad, lo que convertía a ciudadanos como el anónimo que se defiende en Lisias, XXII,13, en una mezcla de víctimas de las circunstancias económicas de la ciudad, que

hacen repercutir en sus fortunas el peso de los gastos de la guerra, y de virtuales chantajistas, en condiciones de atemorizar a la colectividad, pues sólo el rico que sabe administrar bien sus riquezas puede ayudarla, y no el pobre, según el párrafo 14 del mismo discurso, por lo que aconseja él mismo al pueblo que no ejerza violencia sobre su fortuna para no verse privado de tal colaboración. Liturgia y *eisphorá*[36] se convierten en el apoyo de la restauración democrática, al faltar el imperio y resultar inseguros los planes de colaboración con los persas propuestos por Alcibíades. La buena voluntad del rico provoca dependencias en relación con el agradecimiento (*cháris*) debido a su evergetismo. La *eisphorá* se transforma pronto en motivo de conflicto, al recaer sobre el rico el peso de una democracia que ya no le favorece económicamente ni sirve de campo de lucimiento para su actuación política.

La democracia de la restauración se mueve en esa inestabilidad entre la dependencia y las amenazas, dentro de un ambiente donde el final de la guerra significaría el mal más grave, el paso a depender de los lacedemonios. Éstos se hallan colocados en un momento de expansión capaz de extender por toda Grecia su dominio, implantando formas de dependencia como las de su propia tradición hilótica, al tiempo que los hilotas mismos pasaban a adquirir un estatus de mayor reconocimiento cívico gracias a su colaboración en la flota, que contribuía a crear esa forma de dominio de vocación panhelénica. En relación con esta situación en el campo de los enemigos se hallarían las regulaciones navales que probablemente se legislan en esos años en Atenas, tanto de acuerdo con las referencias de los oradores como por lo que puede deducirse de algunos restos fragmentarios de la legislación epigráfica de la época.[37] De este modo, en la ciudad, la definición de los nuevos demagogos se hace precisamente sobre la base de la continuación de la guerra, como Cleofonte, que, según Diodoro (XIII,53), a pesar de que los lacedemonios, tras su derrota de Cícico, ofrecían la paz, exaltaba al *dêmos* con argumentos basados en la grandeza de los éxitos y el apoyo de la fortuna.[38] Como en muchos otros casos, la familia del demagogo no surge de la nada, sino que su padre ha tomado parte en la estrategia de 428-427,[39] con lo que se afirma el carácter de tales políticos como miembros de las clases económicamente dominantes, sobre formas de riqueza que resultaban tal vez contrapuestas a las tradicionales, chocantes para los que ejercían la política a modo de monopolio desde hacía varios siglos. Normalmente los nuevos hacían una política que conectaba con el *dêmos* de manera más fluida, por lo menos desde el retiro de los *epieikeîs* a la muerte de Pericles, o desde el inicio de una guerra que en la mayoría de los casos no les interesaba, ó incluso desde el fracaso del programa oligárquico que se había vinculado con Tucídides de Melesias. Ahora también había personajes como Alcibíades que conectaban conflictivamente con el *dêmos*, lo que igualmente agudizaba las rivalidades en el ambiente de los protagonistas individuales, al acrecentar la competitividad en la capacidad de persuasión y de ejercicio de la demagogia, con las armas de la retórica, en sus aspectos más refinados y sofísticos, o más pragmáticos, tendentes a la afirmación del poder ateniense en el Egeo. Según

Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 28,3), Cleofonte sería el *prostátes* del *dêmos* en la época en que Terámenes encabezaba a «los otros» y fue el primero que le proporcionó la diobelia, el *misthós* de dos óbolos para la participación en las festividades públicas, modo de garantizar a todos la asistencia a los actos en que se fomentaba la cohesión cívica para garantizar la solidaridad entre el conjunto de los ciudadanos, lo que se traducía en el fortalecimiento, al menos circunstancial, del *dêmos*. Más tarde, en 405-404, también se pondría de manifiesto la inestabilidad de estos apoyos, cuando Cleofonte y otros murieron a consecuencia de la conflictividad, de la *stásis* mencionada por Jenofonte en *Helénicas* (I,7,35). Según Aristóteles, en 28,4, la continuación del escrito acabado de citar, desde Cleofonte sólo fueron *prostátai* del *dêmos* los más audaces en su demagogia, los que se dedicaban a complacer a la multitud con la mirada puesta exclusivamente en el presente, pero luego la misma multitud los castigó por los males causados.

Así pues, entre 410 y 405, las actitudes del *dêmos* vuelven a alterarse, en una situación interna grave, complicada por la marcha de la guerra y por la actitud cada vez más hostil de las ciudades de Asia.[40] Sin embargo, el eje hay que situarlo, sin duda, en el primero de los factores. La confluencia de éstos encuentra su punto de reunión en la figura de Alcibíades, que continúa representando un papel especialmente significativo de la contradictoriedad misma de la situación. Tanto es así que en cierto modo se convirtió en el eje del debate político, porque hablar de Alcibíades era, en gran medida, hablar de Atenas. Si el discurso *Contra Alcibíades* atribuido a Andócides puede representar un acontecimiento real del 415,[41] también cabe la posibilidad de que los temas de esa década se reproduzcan en la siguiente, pues el papel de Alcibíades en ésta hace renacer preocupaciones de las que se manifestaron antes, sobre todo porque la actuación del político había acabado así. Tucídides, al relacionar el temor a Alcibíades con el temor a la tiranía, ya había conocido sin duda que aquello había favorecido la intervención espartana contra la democracia y ese era el problema que de nuevo agobiaba a los atenienses. La salvación y la tiranía volvían a ser los términos de un debate con el telón de fondo de la posible intervención espartana. Alcibíades actuaba ahora contra ellos, pero antes, tras su agresividad contra Sicilia, había acudido al Peloponeso y había declarado, según Tucídides (VIII,89-92), que en Atenas era demócrata por ser el único modo de hacer política allí. De hecho, habría que saber si Alcibíades seguía pensando igual o creía que ahora podía hacer en la ciudad una política oligárquica, como parecía deducirse de aquellas palabras.

En efecto, su actuación en el Helesponto y en Tracia podía ofrecer una doble cara. El control del territorio pretendía beneficiar al pueblo de los atenienses, pues obtenía dinero, pero también establecía relaciones personales y lealtades, *cháris*, según Plutarco (*Vida de Alcibíades*, 30,10), que creaba formas específicas de clientelas, de modo que al final se refugió allí en una especie de fortaleza privada, lo que no dejó de reprochársele en su propia ciudad, según la misma biografía plutarquea (36,3).[42] Las posiciones indi-

vidualistas, en cierto modo propias del fundador de colonias aristocrático, del integrador de poblaciones indígenas, de alguna manera chirriaban en relación con sus actitudes como *prostátes* del *dêmos*, necesitado de conquistas y del control colectivo del territorio lejano y de esas mismas poblaciones. Ambas actitudes también se servían de mutuo apoyo. Por otro lado, sin embargo, Alcibíades no podía identificarse con las tendencias oligárquicas del momento, a pesar de ciertas ambigüedades. Plutarco dice, en la *Vida* (33,1), que fue Critias, el futuro tirano, quien había propuesto la vuelta de Alcibíades, pero también, en 38,5, que Critias desconfiaba de él, de que se acomodara a la oligarquía. En efecto, Plutarco mismo, en 38,3, cree que el *dêmos* tenía confianza en él porque nunca podría vivir *apragmónos* ni con *hesychía*, es decir, tendía a confluir con los intereses activos del *dêmos*. Como antes, el triunfo de Alcibíades viene a ser complementario del triunfo del *dêmos*, igual que en el momento de la expedición a Sicilia, en Tucídides (VI,18-19). Entre los capítulos 34 y 35, Plutarco expone su contradictoriedad. Los más poderosos le tenían miedo, por los motivos citados, porque el *éros* de su relación con el *dêmos* parecía llevar a éste a desear que se convirtiera en tirano. Para otros, según Diodoro (XIII,68,4), la esperanza consistía en que pudiera contener al *dêmos* gracias al prestigio que sobre él tenía. Pobres y ricos podían confluir, en esta situación, en el apoyo a Alcibíades, aunque para unos y otros representaba el peligro de la tiranía, con las connotaciones que ésta tenía de apoyo popular o de abolición de la democracia e inclinación hacia la oligarquía. La perplejidad se refleja en la actitud adoptada por Aristófanes ante el personaje en las obras representadas durante esos años.[43] La situación da lugar a profundas manipulaciones. Cuando Alcibíades vuelve en el año 408, época de triunfo inestable del *dêmos*, en que la oligarquía para actuar tiene que hacerlo con la máscara de una democracia más o menos tergiversada, Jenofonte, en *Helénicas* (I,4), representa una situación en que se establecen lazos estrechos entre los que exiliaron a Alcibíades y los que darían más tarde el golpe de estado de 411. Es el mismo espíritu en que, más tarde, se moverá Isócrates en el discurso XVI, escrito para defender al hijo de Alcibíades de las reclamaciones de una de las yuntas utilizadas por su padre en 416 para obtener una victoria olímpica.[44] Alcibíades se muestra como demócrata, víctima de la oligarquía, sin tocar para nada los posibles lazos, cuando ofrecía inicialmente la colaboración del persa y requería el cambio de estructuras. Su ambigüedad representa de nuevo la complejidad de la situación, después de que el *dêmos* haya restaurado la democracia que se había eliminado con su propio voto.

El ambiente en esos años era, efectivamente, de una total confusión, reflejada en las agrupaciones, reagrupaciones y enfrentamientos de las personas que formaban parte de las facciones políticas del momento. Si las actitudes sociales no resultan estables debido a la imposibilidad de hallar una salida coherente de los problemas en que colectivamente se encuentran los atenienses, tampoco los grupos políticos funcionan coherentemente, reflejo en definitiva de las posiciones que cada uno toma ante las fuerzas

colectivas como miembro de la clase dominante interesada en hallar los puntos de coincidencia, en desempeñar un papel de *prostátes* convincente ante el *dêmos* o de agrupar a la oligarquía con fuerza ante éste. En este plano, el acontecimiento que potenció más la confusión fue el representado por la batalla de las Arginusas y sus consecuencias. Los estrategos no fueron capaces, después de la victoria, de recoger los cadáveres para enterrarlos, según Diodoro (XIII,101), o de recoger a los náufragos, según Jenofonte (*Helénicas*, I,7), en la acusación hecha por Terámenes. Este es precisamente el personaje que puede resultar más sorprendente de todo el episodio, pues, de acuerdo con todas las fuentes, parece evidente que es posible atribuirle toda la responsabilidad en la acusación, calificada de ilegal, que llevó a la condena a muerte de todos los estrategos que regresaron a Atenas, salvo Conón.[45] Sin embargo, al mismo tiempo, la violencia de la condena se atribuye a la irritación popular, que había sido exacerbada, según Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 34,1), por algunos individuos que después fueron condenados por el mismo pueblo que se había sentido engañado. La sorpresa ante la actuación de Terámenes lleva a Mabel L. Lang[46] a pensar que él no era más que el encargado por el *dêmos* de llevar a cabo la acusación de *eisangelía*. Aristóteles menciona en el mismo párrafo la condena de Cleofonte por idéntico motivo que aquellos individuos, por haber engañado al *dêmos*. Al margen de los juicios aristotélicos sobre la demagogia y la facilidad del *dêmos* para dejarse arrastrar por embaucadores, resulta evidente la perplejidad del *dêmos* ante el momento histórico, frente al que recurre al apoyo a los demagogos tradicionales, pero también al de personajes como Terámenes, que ha participado en la oligarquía, capaz de arrastrarlo a través de una artimaña que recurre a sus particulares prácticas y creencias espirituales, al organizar una especie de manifestación de hombres con mantos negros aprovechando la fiesta de las Apaturias, donde se reunían los miembros del *génos* y de la *phratría*, ocasión idónea para agudizar la sensibilidad ante los muertos sin enterrar pertenecientes a la colectividad. También según Jenofonte, el pueblo ateniense reaccionó más tarde, pero, junto a Cleofonte, el personaje castigado como responsable sería Calíxeno, y no Terámenes. Éste poseía una posición más fuerte que Calíxeno, a quien se atribuía la propuesta ilegal de condenar a los estrategos en un solo voto, según cuenta Ateneo (V,217F-218A). Euriptólemo habría sido quien había propuesto la declaración de ilegalidad, pero había recibido la violenta oposición de la multitud, que, según Jenofonte (*Helénicas*, I,7,12), reclamaba el derecho del *dêmos* a hacer lo que quisiera. Se oponía a que propuestas legales impidieran lo que consideraba la satisfacción de sus intereses. El problema está en considerar dónde estaban entonces las vías para realizar lo que correspondía en verdad a sus intereses, pues la coincidencia de Calíxeno y Terámenes frente a los estrategos resulta como mínimo muestra de una cierta ambigüedad.

De los estrategos que fueron condenados, sólo Erasínides parece haber dado motivos inicialmente para ser objeto de la acusación popular, que, a través de Arquedemo, lo ataca por haberse apropiado del dinero de la diobe-

lia destinado al *dêmos*. Euriptólemo, el defensor de los estrategos, se caracteriza como amigo de Alcibíades a la llegada de éste a Atenas, en Jenofonte (*Helénicas*, I,4,18). Aristócrates, uno de los condenados, marcharía luego con él a Andros. Había estado entre los que, con Terámenes, había buscado la vuelta de Alcibíades, en los momentos graves de mayor acumulación de poder por parte de los Cuatrocientos, según Tucídides (VIII,89,2).[47] Trasilo también parece haberse reconciliado con Alcibíades. Todo ello y otros datos prosopográficos han llevado a pensar[48] que el cuerpo de los estrategos condenados estaba formado principalmente por gente próxima a Alcibíades y que la acusación, si bien parte de una reacción popular encabezada por Arquedemo, fue encauzada por Terámenes contra dicho grupo, lo que sería un modo de manifestarse las nuevas relaciones de fuerza en las luchas de facciones, tras el regreso de Alcibíades. Si bien éste habría sido primero reclamado por Terámenes lo mismo que a través del decreto presentado por Critias, luego, así como este último matizó sus posturas, también debieron de producirse cambios en el primero, que se reflejarían en los ataques a la oligarquía por parte de Alcibíades a su regreso a Atenas. Reflejo de la adaptabilidad de éste, también resultaba sintomático de la posible orientación de los planes de su grupo, triunfante en 406, como se vería en el posible cuerpo de estrategos, mayoritariamente dominado. Tal situación podía asustar a personas como Terámenes, pero tal vez también al *dêmos*, al ver cómo recuperaba, en lo militar, las fuerzas que pudieran llevarlo a realizar sus aspiraciones tiránicas. Para algunos, desde luego, la victoria de Alcibíades podía significar la esclavización de la ciudad.[49] Del 407 al 405, la transición se lleva a cabo de manera fluctuante. De la derrota de Notio y el posible exilio queda atrás sin embargo un grupo capaz de triunfar en las elecciones a la estrategia. Todo este entramado individual y faccional sigue siendo, de cualquier modo, la manifestación política de la grave perspectiva social que se ofrece al *dêmos* ateniense en el plano de la libertad y de su capacidad de subsistencia en el plano económico. Como en el período oligárquico anterior, ahora sólo los demócratas samios seguirán fieles a los atenienses y éstos tratarán de premiar su lealtad con la ciudadanía, para, de ese modo, consolidar la cohesión con los que todavía puede contar.[50]

La derrota ateniense en Egospótamos fue, desde luego, un acontecimiento bélico, pero también un fenómeno representativo de las transformaciones económicas y sociales reflejadas en el ejército.[51] La flota ateniense después de las Arginusas carecía de fondos, y la cohesión de sus soldados se veía deteriorada por falta de perspectivas en el plano social y por la incapacidad de coordinar de modo coherente con sus jefes una política basada en la concordia y en la comunidad de objetivos. El enfrentamiento entre el *dêmos* y los estrategos lo había puesto de manifiesto. El estratego Conón tuvo que exiliarse por temor a la ira del *dêmos*, según las palabras de Diodoro (XIII,106,6).[52]

La perplejidad del *dêmos* llegó a ser definitiva. La derrota sirvió, en cambio, para favorecer el creciente fortalecimiento del movimiento oligárquico, que recibía plenamente el apoyo espartano. Tal movimiento alcanzó el más

alto grado de violencia en la represión de todos los demócratas y en la eliminación de los derechos del *dêmos*. Sin embargo, en la sociedad ateniense de la guerra, la colaboración con el *dêmos* había sido un modo de actuar propio de gran cantidad de personas pertenecientes a las clases dominantes. Así se había desenvuelto todo el hilo de las relaciones de clases que permitían la estabilidad al principio o que matizaban, según transcurría el tiempo de la guerra, los conflictos dentro de la ciudadanía. Las fronteras de ésta seguían presentes, para mostrar que más allá se encontraban la esclavitud o la marginación, amenaza que pendía constantemente sobre el *dêmos* ateniense. Los oligarcas colaboradores conocían, en gran parte, estos límites y sabían que el intento de traspasarlos podía llevar a la *stásis* y, consecuentemente, a la desaparición de muchas de las posibilidades de riqueza que, por otra parte, ofrecía la situación en que se sustentaba la democracia. Varias veces para ellos se había hecho urgente la necesidad de terminar la guerra, pero, al mismo tiempo, los costos sociales de una paz en la derrota podían representar un grave daño que no compensara las ventajas. Así pues, sólo en determinados momentos las voluntades de los oligarcas se mostraban unánimes. Las tendencias se manifestaban más bien en el sentido de crear divisiones y sostener actitudes que, si bien se podían agrupar en facciones, tendían más bien a lo circunstancial, a buscar la oportunidad que ofreciera ventajas, permitiera la colaboración y llevara pacíficamente a objetivos más o menos declarados, que pudieran definirse como positivos para la ciudad. La faccionalidad resultaba tan fluida como las manifestaciones basadas en las estructuras de clase.

La oligarquía de los Treinta Tiranos encontró muy pronto oposición entre los miembros de las clases dominantes, que inmediatamente consiguieron agrupar en File a un grupo de notables para iniciar los movimientos de oposición. Ahí estaba Trasibulo, compañero de Terámenes en la batalla de las Arginusas, uno de los trierarcos a quienes podría igualmente haberse acusado por la rápida retirada, según la narración de Diodoro (XIII,101). Terámenes, en cambio, está entre los Treinta. Aristóteles, en *Constitución de Atenas*, 36, señala desde el principio la diferencia con los demás, que tuvieron miedo de que se pusiera al frente del *dêmos*. La situación permite la ambigüedad. Los programas se definen en la búsqueda del restablecimiento de la *pátrios politeía*, la constitución propia de los antepasados, elemento fundamental en la elaboración de las ulteriores doctrinas políticas. En cualquier caso, la división fue inmediata y se reflejaba en la oposición personal entre Terámenes y Critias, tal como queda escenificada en el enfrentamiento dialéctico reproducido por Jenofonte en *Helénicas* (II,3,15-56). Critias defiende la actuación tiránica, pues un régimen así no puede permitirse debilidades. De este modo, traduce al interior lo que Cleón defendía con relación al imperio. El *dêmos*, defensor de la ley del más fuerte, sufre las consecuencias de tales incoherencias ideológicas. Pero la violencia también, en su aspecto extremado, lleva a Critias y a su grupo a la destrucción a través de la disolución del mismo régimen. El fortalecimiento tiránico debilita, porque se ejerce contra la propia clase y

termina aplicándose a los propios colaboradores, como Terámenes, acusado de romper la cohesión del grupo. Éste, por su parte, es acusado de «coturno», lo que ya había sido expuesto en las comedias de Aristófanes. Se trata de un calzado utilizado en el escenario por los actores, que igualmente vale para un pie y para el otro. Terámenes sería el chaquetero, en lenguaje moderno, capaz de cambios de bando y de actitud. Posiblemente se trata, como rasgo personal, de una realidad, que traduce en cualquier caso cómo las relaciones sociales del momento, en el estado en que se hallan las múltiples perspectivas, provocan la perplejidad, no sólo del *dêmos*, sino también de aquellos dirigentes que apuestan por la oligarquía, por una moderación en la oligarquía acudiendo a Alcibíades, por la oposición a Alcibíades o a su grupo por temor al excesivo apoyo del *dêmos*, por los Treinta y, finalmente, por una actitud oligárquica que no llegara a los extremos representados por Critias.[53]

Entre las obras de Eurípides correspondientes a este último período de la guerra, dos resultan especialmente significativas del momento histórico y de la integración o marginación del poeta en relación con su tiempo. Una de ellas se conserva íntegra, *Orestes*, y fue representada en el año 408; la otra sólo fragmentariamente y se representó en el 407. La primera reviste una significación especial por el éxito alcanzado de manera inmediata, seguramente debido tanto a su vistosidad teatral como a la actualidad de fondo de los problemas, planteados de modo que llegaban directamente al público,[54] a pesar de que los críticos, como Aristófanes de Bizancio, consideraran a sus personajes poco sólidos.

De entrada, la obra comienza con una sentencia, puesta en boca de Electra, pero de carácter claramente genérico,[55] alusiva a los sufrimientos que debe soportar la naturaleza humana. El carácter poco habitual del procedimiento lo hace especialmente eficaz. Electra ejemplifica con el caso de Tántalo para referirse a la actual situación de Orestes, condenado por el asesinato de su madre, pero, además, enloquecido, como el poeta ejemplifica con el caso de Orestes para referirse al «peso» que ahora cae sobre los ciudadanos de Atenas.[56] Más adelante, en el diálogo entre Electra y Orestes, punto culminante de la locura de éste, el efecto patético especialmente logrado, donde se señala al mismo tiempo el contraste con la lucidez,[57] sirve de marco igualmente para expresar un pensamiento inclinado hacia la subjetividad y la pasividad, que encuentra una única vía de contacto con el exterior en la amistad y el afecto personales.[58] De este modo, se puede sumergir en un mundo de apariencia (*dóxa*), aunque se halle alejado de la realidad. La vuelta a la realidad desde la locura produce, como de costumbre en la obra de Eurípides,[59] un sentimiento de vergüenza y desesperación. Ante ella, nace una situación ambigua, de locura y evasión, que marca, en cualquier caso, su carácter negativo, pues incluso la enfermedad que es sólo apariencia resulta motivo de perplejidad (*aporía*).[60] Las Erinias son aquí producto de su imaginación.[61] La naturaleza humana, en específico desarrollo de la sentencia inicial de la obra, se crea sus propios fantasmas que la pueden conducir, a

partir de ella misma, a su propia destrucción. Orestes teme principalmente a su propia conciencia, o conocimiento, *sýnesis*.[62] Miedo al conocimiento de la realidad o caída en la enfermedad destructora se convierten en las opciones ante las que se halla el personaje sufriente, en la *aporía* de la última parte de la guerra, entre la conciencia, dura, de la realidad y la evasión, igualmente nefasta, aunque surja de la propia conciencia de los atenienses.

Una obra dramática constituye un mosaico donde se reflejan múltiples aspectos de la realidad en diferentes niveles, normalmente entremezclados, para que lo individual y lo colectivo aparezcan en sus manifestaciones polivalentes. Menelao no sólo representa una opción diferente a la de la personalidad de Orestes en el plano de lo individual. De igual modo representa, en la intervención de los versos 682-716, la posición individual frente al mal colectivo y la relación con el colectivo mismo, con el *dêmos*. Éste es víctima de la situación objetiva, pero también auditorio del individuo que le dirige la palabra y lo persuade, capaz de reacciones violentas, pero también de dejarse guiar. Asimismo es el centro de la vida política, protagonista como colectivo, pero limitado por encontrarse en ese teórico equilibrio de la democracia, entre el individuo y la colectividad,[63] en fase crítica porque se halla en condiciones de mayor irritabilidad y *manía*, pero también de docilidad, por los peligros internos y externos a que se ve sometido en esta última fase de la guerra. En la figura de Orestes se incluye la locura,[64] pero él es quien recibe los consejos para calmar el fuego del *dêmos* cuando se ve arrastrado a la *orgé*. Ahora bien, Orestes no cree en la vía representada por Menelao.[65] Su influencia, en los versos 717-728, sirve como modo de transición hacia las esperanzas puestas, no en el *dêmos* ni en su propia capacidad para persuadirlo, sino en el amigo.[66] Las instituciones dejan paso a las relaciones personales. Lo que en *Hipólito* se mostraba como una alternativa peligrosa usada por la juventud aristocrática, ahora aparece como la expectativa de salvación en las condiciones de la crisis. Así se reproduce en el plano individual la *aporía* de la colectividad, a través de un héroe transformado en víctima de unas circunstancias en cierto modo creadas por él. La figura representativa es Pílades, con quien se inicia un diálogo exaltador de la amistad, que termina, en el verso 806, colocada por encima de los lazos de sangre. Son los *hetaîroi*, y no los *syngeneîs*, los que pueden socorrer en tales circunstancias, con lo que la alternativa se multiplica, ya que, en la nueva coyuntura, los círculos hetáiricos prescinden del *génos*. La crisis aristocrática no deja de profundizarse en la misma reacción oligárquica, basada en las hetairías, las que han colaborado activamente en el movimiento de los Cuatrocientos. Ni el *dêmos* ni la sangre compiten con la *philía*, que se ha cohesionado independientemente de las relaciones aristocráticas en el proceso por el que los aristócratas han funcionado al margen de la oligarquía, han roto con la *philía* en la actividad política democrática de modo que aquélla se convierte en instrumento político de la oligarquía al margen de las relaciones de sangre.

Desde el punto de vista de la significación histórica y social del drama, destaca la escena en que se presenta el mensajero a contar a Electra el

resultado del juicio a que han sido sometidos ella y su hermano, en los versos 852-956.[67] El mensajero se entera del juicio cuando venía «desde el campo» a atravesar las puertas de la ciudad. Su autodefinición resulta socialmente ambigua, complicada por posibles interferencias en el plano cronológico, como pobre, pero noble en el trato con los amigos, cuando se refiere a su propia actitud, de *eúnoia*, para el padre de Orestes, cuya casa (*dómos*) lo alimentaba, *m'épherbe*; un verbo que parece en principio estar relacionado más bien con los pastos y que indicaría, por ello, cuál era la relación del campesino en la casa noble. La sociedad del tiempo dramático, la sociedad micénica, se retrata como servil, en relaciones de dependencia del campesino que se siente agradecido por los bienes recibidos de la «casa», de cuyos señores se siente «amigo». Las excelencias en el trato individual, con referencia a una amistad anteriormente exaltada a propósito de las relaciones entre Orestes y Pílades, parecen imprimir al contenido ideológico del texto un sentido orientado hacia la idealización de un pasado donde se contiene la tendencia a recrear esas relaciones en la formación de una nueva sociedad con nuevas formas de dependencia no estrictamente esclavistas.

La escena es similar, sin embargo, a la de una asamblea ateniense,[68] donde también se funden los tiempos a través de la intervención de dos personajes de tradición homérica, Taltibio y Diomedes, y otros dos inspirados en tipos contemporáneos. Las primeras intervenciones resultan más o menos convencionales en sí mismas. El primero de los oradores «atenienses» viene a identificarse con el tipo del demagogo, audaz y de lengua desatada, que tradicionalmente se ha identificado con Cleofonte, entre otras características porque se pone en duda su condición de argivo, como ocurría con la condición de Cleofonte como ciudadano ateniense. Probablemente, que participaran de la ciudadanía personajes como estos, ajenos a la estructura hoplítica de la ciudad al menos en el plano de los encuadramientos políticos, se consideraba inadecuado desde el punto de vista de un autor que, como parece ocurrirle a Eurípides en esta época, tiende a imaginarse una nueva configuración de la ciudad, sin demagogos. El argivo se señala como dudoso, «forzado», para lo que el poeta utiliza un término derivado del sustantivo *anánke*, el que sirve para señalar la coerción a que se ven sometidos los dependientes, en la que no funciona la *philía* o «amistad», sino la fuerza. Connotativamente, el personaje se define como marginal, perteneciente al mundo del no ciudadano o del esclavo, que usa la *parrhesía* o libertad de palabra para, con su capacidad de persuasión, llevar la ciudad a la catástrofe. El ataque al demagogo contiene, de modo invertido, el programa de una nueva sociedad.

A continuación vienen unos versos (907-913) que en general suelen considerarse improcedentes, no por su contenido, sino desde el punto de vista formal, y prácticamente todos los editores los colocan entre corchetes a partir de la iniciativa de Kirchhoff. Al dulce discurso que procura un mal para la ciudad, contrapone los de los buenos consejeros, comparables a los médicos, donde hay que ver al verdadero *prostátes* del *dêmos*. La crítica a la

oratoria engañosa, al «dulce discurso», coincide con Cleón. En las palabras interpoladas se salva aquel *prostátes* que tal vez haya que buscar en tiempos de Pericles, sabio consejero que busca la salvación de la ciudad, cuando el hombre *chrésimos* participa en política sin dejar paso a los demagogos de ciudadanía dudosa. Se espera que ese *prostátes* pueda nuevamente ser útil, aunque no sea de manera inmediata, para la ciudad. La inmediatez es propia del demagogo, con lo que, en cambio, se opondría a la propuesta de Cleón, agobiado por la urgencia de las decisiones. El orador de Eurípides aconsejaba matar a Orestes y a Electra, en una propuesta que puede considerarse premonitoria de lo que ocurriría en Atenas tras la batalla de las Arginusas, donde las condenas se llevaron a cabo con urgencia, evitando incluso el debate pausado, a largo plazo, el que en cambio podía dilatar peligrosamente las decisiones, según Cleón. Eurípides no era un profeta, pero captaba el ambiente de violencia que se transparentaba en las instituciones democráticas como resultado de las tensiones sociales.

El otro orador se levantó para decir todo lo contrario. También se define como un personaje opuesto al anterior, seguramente su verdadera antítesis en la mente de Eurípides en este momento, más que el buen orador digno de ser *prostátes* presentado en los versos interpolados. El personaje no es hermoso de aspecto, pero sí valiente, cualidad que así aparece contrapuesta en varios planos, no sólo al demagogo que, como Cleón, puede descuidar el aspecto, sino también al noble, *kalós* que, ya en estos tiempos, según las experiencias, si bien puede definirse como buen *prostátes* también puede inclinarse hacia la tiranía a través de la condición de *demerastés* al estilo de Alcibíades. El hombre del que ahora se trata, valiente, pero no violento como los demagogos de origen vil o noble, vive alejado del ágora y mantiene poco contacto con la ciudad (*ásty*). El círculo (*kýklon*) del ágora contiene tanto el sentido político, donde se desarrolla la actividad oratoria, como el económico, lugar de los cambios, actividad de la que huye este personaje calificado como *autourgós*, personaje de gran verosimilitud social y económica y por ello de gran fuerza ideológica,[69] el que trabaja por sí mismo y para sí mismo, libre, pero alejado del mundo de la esclavitud y de los intercambios, anclado en la economía autosuficiente, que, según el mensajero de Eurípides, es el único tipo de hombre capaz de salvar la tierra (*gê*), que recuerda a los de la «clase media» de las *Suplicantes*,[70] pero también al Diceópolis de los *Acarnienses* de Aristófanes. Sin embargo, este campesino sabe, cuando quiere, acudir a las luchas oratorias[71] para defender lo que le parece justo, como también Diceópolis acudía a la Asamblea, ocasionalmente, a defender la paz y criticaba cómo se comportaban en ella las gentes de la ciudad. Ahora defiende la coronación de Orestes, porque ha vengado la muerte de su padre al matar a una mujer mala e impía, en una recuperación de los planteamientos de la familia patriarcal frente a las fantasmáticas Erinias que perseguían a Orestes con la locura. Frente a ellas, el orador ocasional defiende el derecho de los hombres a ir a la guerra, a armarse como hoplita, del mismo modo que en 411 la esperanza de salvación se ponía en los que tenían *hópla*. Los

chrestoí consideraron que hablaba con razón y se plasmaba así la alianza de nobles y campesinos que también respaldaba la crítica antidemocrática del Pseudo-Jenofonte. Pero la victoria fue para el malvado, el *kakós*, que persuadió a la multitud para que mataran a Orestes y Electra. Sólo la amistad de Pílades resulta positiva para Orestes, tras el fracaso del bien en las instituciones democráticas. Igualmente las soluciones que había propuesto la oligarquía, parecidas a las del *autourgós*, resultaron un fracaso. Eurípides se irá de Atenas inmediatamente después. Al final, el frigio revelaba una nueva disyuntiva, presente en el momento, la que se planteaba entre griegos y bárbaros.[72]

En el año 407 Eurípides realizó una obra en honor de Arquelao, rey de Macedonia, titulada como él, *Arquelao*, donde se exponían los orígenes del reino de los Teménidas sobre esa figura semimítica a la que allí se atribuían los orígenes del poder real.[73] Eurípides halaga la figura del rey macedónico que acoge en su corte a los intelectuales atenienses, calificado por otros como bárbaro y tiránico. También aquí aparece el ataque a la oratoria que ya está establecido en el Eurípides tardío.[74] Igualmente, se ataca la riqueza, lo que puede interpretarse como síntoma de alejamiento de las tendencias oligárquicas de la época para refugiarse en las relaciones próximas y personales. Al rico se le atribuye la ignorancia, la *amathía* (frg. 235N^2), frente al que se representa al pobre como posible imagen de la *eugéneia* (frg. 232N^2), de la nobleza de nacimiento, que lo hace superior a pesar de su condición. Sin embargo, se revela un nuevo matiz con respecto a las posturas inmediatamente anteriores, al centrarse en el individuo que puede salvar al esclavo, pues «los inferiores aman ser esclavos de los más fuertes» (frg. 261N^2). A pesar del carácter fragmentario del texto, a partir de algunos intentos de reconstrucción,[75] parece deducirse que existe en la tragedia una exaltación de Arquelao como fundador del nuevo reino, con lo que la alabanza podría transferirse a la exaltación del rey Arquelao actual como posible salvador de la Grecia esclavizada del final de la guerra del Peloponeso, nueva intuición del artista ante los problemas objetivos y la falta de perspectivas en las condiciones de la democracia, desde el punto de vista de quien prevé la inclinación hacia nuevas formas de dependencia que incluyen a las poblaciones marginales de la ciudad y del campo con el contrapunto de la solidaridad del campesino. Los problemas planteados en las alternativas entre nobleza y riqueza, entre pobreza y esclavitud, como tendencia de los «inferiores», esconden el paso a un nuevo sistema que ulteriormente requerirá la presencia de un rey de procedencia externa del estilo de Arquelao.

7. EL EJÉRCITO Y LA MARINA. GUERRA Y SOCIEDAD

A pesar de todas las transformaciones experimentadas por la ciudad de Atenas a lo largo de la Pentecontecia, al comienzo de la guerra del Peloponeso seguía siendo, desde el punto de vista de la organización militar y de las relaciones de ésta con el cuerpo cívico como colectividad definida políticamente, una ciudad fundamentalmente hoplítica. Sin duda, los resultados de las guerras médicas y las medidas relacionadas con la figura de Temístocles, así como el desarrollo del imperio, el expansionismo evergético de Cimón y la política de redistribución ciudadana de Pericles, con las transformaciones institucionales que se vinculan a la personalidad de Efialtes, hicieron posible que se operaran profundas transformaciones en el plano de los hechos. Ahora bien, la imagen institucional y la organización de los cuerpos de ciudadanos constituían la democracia en el sentido originario, dado que la base seguía siendo el *dêmos* clisténico, de carácter territorial, fundamento del catálogo y de la organización militar. El reclutamiento se hacía delante del altar de los héroes epónimos de las tribus,[1] de tradición clisténica. Gracias a la *Constitución de Atenas* (53,4), se sabe que los hombres estaban divididos en clases de edad, entre los dieciocho y los cincuenta y nueve años, y que, junto a los epónimos de las tribus, había también un epónimo de la clase de edad que servía para definir el reclutamiento.[2] Las dos primeras clases son los *neótatoi* o efebos, las diez últimas las de los *presbýtatoi*.[3] Este constituía, pues, un cuerpo cívico de carácter excluyente a pesar de todas las transformaciones democráticas. En este sentido, es conveniente distinguir el número de hoplitas, cuando el autor se refiere a los combates, entre los veinte y los cuarenta y nueve años, del número de *zeugîtai*, los que formarían el conjunto de la clase.[4] En los comienzos de la guerra del Peloponeso, e incluso en la época de la Pentecontecia, el sistema es citado por Tucídides. Cuando los atenienses decidieron ayudar a los megarenses atacados por los corintios sin necesidad de abandonar los frentes de Egipto y Egina, probablemente en el año 457,[5] tuvieron que enviar a los más viejos y a los más jóvenes, según expresión de Tucídides (I,105,4), para referirse a las clases que habitualmente permanecían en el territorio de la ciudad. Ahora, como hoplitas, los enviaron a luchar a un territorio próximo al Ática. Más tarde, en II,13, cuan-

do enumera los recursos con que Pericles cree que cuenta la ciudad, al referirse a los hoplitas, habla de trece mil, aparte de los dieciséis mil situados en guarniciones y en los muros, entre los que estaban «los más viejos y los más jóvenes», además de todos los metecos que eran hoplitas.[6] Esta era una misión más habitual, la de atender a la ciudad misma, pero también a las guarniciones próximas y las situadas en las ciudades ultramarinas que por el tipo de relaciones sostenidas con Atenas lo habían precisado. Tucídides aclara de todos modos que este era el número de los encargados de la vigilancia al principio, cuando atacaban los enemigos. Más tarde, cuando los atenienses pasaron a realizar acciones ofensivas, Tucídides (II,31,2) habla, por ejemplo, de que no menos de tres mil metecos se habían sumado a la expedición hacia el Peloponeso. Esta última participación merece también un comentario, pues hallamos dentro del cuerpo cívico un importante grupo de no ciudadanos, sintomático del carácter no coincidente de la ciudadanía y la economía. Los metecos permanecen estatutariamente al margen del cuerpo cívico que forma el ejército hoplítico, pero pertenecen a él económicamente, pues, en definitiva, la base del cuerpo cívico es económica, fundamentada inicialmente en las relaciones con la tierra, pero excepcionalmente con el montante equivalente al que permite al hoplita sostener su propio armamento.

El cuerpo fundamental del ejército se hallaba formado, pues, por los hoplitas, ciudadanos propietarios de tierras, pero éstos imponían también sus condiciones económicas de forma que podían ser hoplitas quienes, no siendo ciudadanos, cumplían los requisitos económicos, aunque, al mismo tiempo, el fenómeno hoplítico definía la sociedad en su conjunto hasta implicar en sus criterios a aquellos que no eran hoplitas. No se sabe hasta qué punto se incluía a los *thêtes* en las listas que se definían precisamente a partir de tales criterios. La guerra del Peloponeso constituye sin duda el período más importante para la transformación de las estructuras hoplíticas tanto en el plano militar como en el social. Los cambios revisten aspectos variados, donde los factores parecen seguir direcciones distintas y hasta opuestas para configurar una nueva realidad. En el capítulo que dedica a la efebía la *Constitución de Atenas* de Aristóteles (42,3), tal institución, de tradición hoplítica, parece extendida a toda la ciudadanía, pero ésta se halla a su vez sometida a una serie de restricciones, resultado sin duda de los cambios que han tenido lugar a lo largo de la guerra del Peloponeso. Ahora bien, los efebos se ven sometidos a pruebas militares entre las que, desde luego, predominan las que sirven para su formación como hoplitas, pero también aprenden a manejar el arco y la jabalina, como los peltastas, cuerpo formado tradicionalmente por los sectores de la población que no alcanzaban el estatuto propio del hoplita.[7] Los límites se rompen en la práctica militar y en los contornos sociales, se abren tanto en un terreno como en otro, pues combaten de un modo más variado quienes socialmente tienen una procedencia más variada, pero esto ocurre cuando la sociedad cívica tiende a volver a cerrarse sobre los límites propios de los hoplitas, sobre la posesión de la tierra, que reduce las

posibilidades de que, en otros campos de la vida militar, participe el ciudadano que no posee las cualificaciones que se desprenden de su naturaleza de propietario agrícola.

En efecto, la guerra del Peloponeso ha debido de representar un importante punto de inflexión en este terreno. El ejército hoplítico era una realidad compleja, constituida por los elementos sociales vinculados al desarrollo de la *pólis* y de su territorio y por la táctica militar específica, caracterizada por un modo de lucha terrestre relacionada con la defensa del territorio cultivado y con los modos de solidaridad propios de la organización tribal en que se asentaba la *pólis* arcaica.[8] La victoria de Maratón había servido en Atenas para consolidar tanto las tácticas como el peso social de los hoplitas, convertidos en defensores de la ciudad y del sistema democrático. El desarrollo de la guerra naval, sin embargo, transforma a los hoplitas en combatientes aislados sobre los barcos. Ya en el decreto de Temístocles[9] se cita a los diez *epibátai*, soldados de infantería transportados en el barco para atender al combate cuerpo a cuerpo que pueda producirse en el encuentro de las naves, donde naturalmente no están en condiciones de desarrollar sus virtualidades como ejército compacto y solidario, mutuamente protegido por la colocación de los escudos, donde no era posible la huida individual. En las naves, los hoplitas ocupaban un lugar social de prestigio, pero en la batalla desempeñaban un papel secundario,[10] lo que sin duda era fuente de contradicciones. Sus potencialidades sólo se desarrollaban en los desembarcos, pero aquí es donde Platón observa el punto clave de su decadencia, pues, para él, al ponerse a combatir en las costas junto a las naves, se favorecen sus posibilidades de elegir la fuga en los momentos de peligro y de romper las características tradicionales del ejército hoplítico.[11] Es posible, en efecto, que las ocasiones en que Tucídides menciona a los diez *epibátai* puedan identificarse con expediciones cuya finalidad se halla en la acción devastadora de territorios enemigos.[12] De todos modos, el prestigio del *epibátes* se individualiza frente a la función colectiva previamente fomentada, lo que repercute en las manifestaciones ideológicas del grupo y de la ciudad. De todos modos, Tucídides menciona a «muchos hoplitas» (I,49,1) en el momento de trabarse la batalla naval entre corcirenses y corintios. Otra cosa es que se envíen los hoplitas a las naves con una misión específicamente terrestre, como cuando Calias y otros cuatro estrategos se dirigen a evitar la defección de las ciudades con dos mil hoplitas y cuarenta naves (I,61,1-4), pues las acciones se movieron principalmente en tierra firme en torno a Potidea en la península de Palene (I,64,2).

En relación con esta forma de actuar, también fue más que nada motivo de problemas el hecho de que Demóstenes transportara *epibátai* en sus naves cuando llevó a cabo la expedición contra Etolia, pues según Tucídides (III,95,2), utilizó en el desembarco tropas aliadas junto con los trescientos *epibátai* de las propias naves, pero aquello resultó un fracaso, pues murieron más de ciento veinte hoplitas según el propio historiador (III,98,4) al entrar en contacto con tropas organizadas de modo diferente, de acuerdo con el

carácter primitivo de la sociedad etólica,[13] en un choque similar al que desconcertaba a los persas frente a los escitas, según Heródoto,[14] o a los franceses frente a los guerrilleros del norte de España, o a los yanquis frente a los vietnamitas.[15] De hecho, Demóstenes ha tenido que actuar, más de una vez, con arqueros y tropas ligeras, como en Ampracia (Tucídides, III,107), en terrenos específicos, contra pueblos organizados de manera preurbana, lo que ha obligado a que hoplitas y tropas ligeras adopten tácticas parejas, más propias de las últimas que de los primeros. Aquí Demóstenes recibe también formas peculiares de mando, atribuido por las tropas en campaña, ajenas en cierta medida a las formas propias del funcionamiento de la ciudad hoplítica, como hegemón de la alianza entera, al margen de los estrategos.[16] De todos modos, el choque se manifestó violentamente y los hoplitas no supieron enfrentarse a las tropas ligeras de Anfiloquia, buenas conocedoras del terreno, por lo que terminaron lanzándose al mar en busca de las naves atenienses fondeadas enfrente (III,112). Demóstenes, en sus alianzas, ha llevado a cabo una conversión táctica de sus tropas que lo sitúa en posición ajena a la tradición hoplítica,[17] con lo que ha logrado colocarse en el otro lado de las disyuntivas tácticas y aparecer como ajeno a la actitud defendida por los espartanos. Luego, los hoplitas lacedemonios consideraban poco digno su enfrentamiento con las tropas de Demóstenes (IV,40,2), precisamente porque sin duda había tenido que adaptarse a las condiciones de los combatientes con que antes se había enfrentado. De otro lado, el historiador Tucídides marca de esta manera el hecho de que los atenienses que han participado en Pilos no son precisamente los miembros de los ejércitos hoplíticos, sino los que hieren de lejos con las piedras o los arcos, los que se reclutan entre el *dêmos* subhoplítico. En *Heracles* de Eurípides,[18] versos 151-164, Lico habla con desprecio de las hazañas del héroe, conseguidas con el arco, a las que contrapone el heroísmo del guerrero portador del escudo y de la lanza, firme en su puesto. La contraposición es clara y se suele poner en relación con los hechos contemporáneos de Pilos y Delio. La posición de Eurípides es menos clara, pues Lico, el defensor de los hoplitas, es el tirano asesino que obtiene el puesto a través del crimen. El héroe arquero Heracles se contrapone ventajosamente en sus hazañas a personajes caracterizados como hoplitas, al estilo de Gerión, definido por el triple escudo, lanza y casco de algunas de sus representaciones.[19] Ideológicamente, se permitía la ambigüedad, pues el arquero no era sólo el personaje socialmente inferior, sino también el que se identificaba con el héroe civilizador de la prehistoria mediterránea.

Si a escala de las representaciones se permite esa ambigüedad, donde están implicadas las contradicciones generales de la historia griega, en la práctica concreta se muestra igualmente la inseguridad resultante del momento específico de la guerra y de su influjo sobre las alteraciones de la sociedad. El *epibátes* en la nave recibe una consideración social que lo equipara a los arcontes, cuando se encargan como en Tucídides (VI,32,1), de hacer las libaciones en copas de oro y plata. Tal prestigio, sin embargo, no se corresponde con su papel real en las batallas navales. De hecho, en este campo, su

función iba quedando socialmente rota y, en la expedición a Sicilia, en VI,43, Tucídides dice que, del total de cinco mil cien hoplitas, la participación ateniense estaba formada por mil quinientos del catálogo y setecientos *thêtes*, como *epibátai* de las naves.[20] La intervención en la guerra naval va modificando paulatinamente la posición de los hoplitas.[21] La marcha misma de la guerra va definiendo sutilmente las relaciones hasta que, en VIII,24,2, Leonte y Diomedonte, que reclutaron *epibátai* de entre los hoplitas del catálogo, tuvieron que hacerlo a través de una recluta forzada (*anankastoús*).[22] Aristóteles, en *Política* (VII,6,7-8 = 1237a3-15), en un texto desde luego posterior a la realidad aquí descrita, expone las aspiraciones de una ciudad adecuada a los ideales hoplíticos en el momento de plantearse la necesidad de poseer una flota. En ella, el soldado debe ser libre y de a pie, para controlar la marina, mientras que los marinos deben salir de los periecos y cultivadores de la tierra que, por otra parte, no tienen por qué formar parte de la ciudad. La situación es la contraria de la que se está produciendo en la guerra del Peloponeso, en que los *thêtes* ciudadanos, equiparables al perieco desde el punto de vista de quien identifica ciudadanía con posesión de la tierra, son quienes ejercen como soldados de infantería en las naves, entre otras cosas, porque son quienes tienden a controlarlas en la ciudad democrática. El libro VIII de Tucídides se refiere a momentos socialmente críticos en el desarrollo de la guerra. Para los hoplitas del catálogo, intervenir en una lucha naval en cuyos objetivos no participan se convierte en motivo de aparente resistencia. En el año 409, sin embargo, Jenofonte establece una distinción, en *Helénicas* (I,2,7), al referirse a las operaciones de Trasilo en Éfeso, en las que desembarcó, por un lado, a los hoplitas y, por otro, a los caballeros, peltastas, *epibátai* y a todos los demás. Aquí sí parece haberse impuesto una distinción de los hoplitas y de los *thêtes* embarcados, producto de la agudización de la coyuntura que había llevado antes a embarcar a estos últimos como si fueran hoplitas.

Lo canónico es la interpretación de Aristóteles, que corresponde al hecho de que los *thêtes* no defienden la ciudad y, por lo tanto, no disfrutan de la ciudadanía. Es también lo que se desprende del uso de los términos *thêtes* y *thetikón* por los oradores, según el Léxico de Harpocración, *s.v.*, que cita a Antifonte indignado: «hacer hoplitas a todos los *thêtes*», reacción ante los trastrueques sociales que se operan en los momentos finales de la guerra.[23] El lexicógrafo deduce que eran los más pobres (*aporótatoi*) y que no desempeñaban ningún cargo porque no formaban parte del ejército (*ouk estrateúonto*), citando a Aristófanes. El problema estribaba en que durante la guerra del Peloponeso sí se operaban transformaciones que permitían que los metecos participaran en las expediciones hoplíticas,[24] del mismo modo que los *thêtes* realizaban la función naval propia de los hoplitas, la del *epibátes*, entre otras cosas porque los hoplitas como *epibátai* perdían en gran medida su propia naturaleza como hoplitas. Éstos están entrenados para combatir en tierra en determinadas formas de alineación y en un lugar especialmente elegido para ello, para evolucionar formando parte de un colectivo tribal para lo que se necesita una preparación específica,[25] que practicaban más los espartanos que

los atenienses, según Pericles en el discurso fúnebre de Tucídides (II,39,1). Pero el mismo Pericles, algo más adelante, en II,42,4, alaba las virtudes hoplíticas del pueblo ateniense. Se halla sumido en una contradicción al defender una política que pretende prescindir de los hoplitas y contar con ellos como ejército, aunque sus intereses económicos quedaran relegados, olvidando que el ejército hoplítico funciona porque se siente solidario con la ciudad en la defensa de intereses comunes que tradicionalmente van vinculados a la tierra. En este período funciona, con todo, el peso ideológico que Pericles quiere mantener para fomentar la solidaridad, pero en conflicto con las realidades básicas que han desarrollado tales formas ideológicas, por lo que es el momento en que se agrietan los lazos propios de la ciudad como comunidad básicamente hoplítica. En definitiva, él mismo aparece representado como hoplita.[26] En cambio, el desprestigio de sus sucesores va unido muy frecuentemente a su alejamiento del servicio como hoplitas.[27] Pero por mucho que el *epibátes* conserve en la nave su prestigio social, la superioridad de los intereses contrapuestos y las derrotas militares consiguen reducir la capacidad de la institución política ciudadana para mantener los lazos vinculantes.

Desde que se inició la guerra propiamente dicha, en 431, las acciones de los hoplitas atenienses se hallan mayoritariamente vinculadas a las naves, una vez adoptada la estrategia por la que no se protegían los territorios del Ática ante las incursiones peloponésicas. Las cien naves encargadas, como contrapartida, de devastar las costas del Peloponeso llevaban, según Tucídides (II,23,2), mil hoplitas y cuatrocientos arqueros. Si los espartanos no han conseguido que los atenienses movilizaran sus tropas de tierra para salirles al encuentro, tampoco han impedido que realizaran sus expediciones navales. Durante toda la guerra arquidámica, la democracia se asienta en el poder naval, por lo que, salvo circunstancias excepcionales, toda la energía se enfoca en esa dirección.[28] Ahora bien, tanto el número de naves y hombres como la duración de la campaña hacen pensar[29] que los objetivos navales están contaminados por los hoplíticos, que quedarían, no tanto abandonados, como desplazados para hacerlos coincidir con los de la «masa náutica». Así se explicaría la mención específica, por parte de Tucídides,[30] de los hoplitas, encargados de devastar las tierras del Peloponeso, como contrapartida a sus propias pérdidas, y de forzar así a los espartanos a abandonar el Ática. La forma de actuar de los atenienses, sin embargo, los perjudicó, pues, según Tucídides (II,25,2), Brasidas se presentó con un ejército de cien hoplitas, los sorprendió dispersos por el territorio de Metona y los obligó a recluirse. Los hoplitas, en definitiva, seguían sin tener oportunidad para actuar como tales. La contrapartida real estuvo en el masivo ataque a Mégara, con diez mil hoplitas, donde participaron también los que habían ido a la expedición en torno al Peloponeso (II,31). De todos modos, la fuerza se hallaba dispersa por causa del asedio de Potidea, donde había tres mil hoplitas, por lo que entonces fue la primera vez que los hoplitas metecos participaron en una campaña exterior, donde también participó una multitud no pequeña

de *psiloí*, soldados de armamento ligero, *thêtes*.[31] La expedición, como gran manifestación hoplítica y ciudadana, estaba contaminada, pero desempeñaba una función patriótica, ideológica, materializada en la presencia del propio Pericles como estratego.[32] La causa de esta expedición en concreto puede atribuirse[33] a los efectos del decreto de Carino, citado por Plutarco en su *Vida de Pericles*, 30, que prescribía que cada año se devastara el territorio de Mégara, entre otras muestras de hostilidad, en represalia por el asesinato de Antemócrito, heraldo ateniense que había recibido la muerte en la Megáride cuando iba a comunicar el decreto de Pericles sobre exclusión de puertos y mercados. Existe una tendencia a mezclar todos los elementos de las relaciones entre Atenas y Mégara para convertirlos en una de las causas de la guerra del Peloponeso, lo que parece el resultado de ciertas confusiones procedentes de las mismas fuentes antiguas.[34] Resulta notable, sin embargo, que estas acciones hoplíticas puedan considerarse resultado de los enfrentamientos anteriores con Mégara, dado que en ello lo que se revela importante, por ejemplo en Tucídides (I,139,2), es la disputa por la tierra fronteriza y la acogida de esclavos fugitivos, factores que afectan a la economía de los agricultores fronterizos de manera especial, lo que puede aparecer como el elemento principalmente hoplítico, si no de las causas, sí de los primeros momentos de la guerra. De todos modos, el otro factor que se cita, en Tucídides (I,67,4), el que afecta al uso de ciudades y puertos, no tiene por qué estar excluido, pues de hecho las expediciones contra Mégara se acabaron con la conquista del puerto de Nisea en 424.[35] Así se nota que, en la política de Pericles, la concentración coyuntural en el plano de los intereses hoplíticos afectados por los acontecimientos de la guerra no impide que los controles marítimos prevalezcan como objetivo genérico, aunque aparezcan detrás de acciones material e ideológicamente dirigidas en su primer plano a satisfacer otras necesidades políticas e ideológicas.

También en el año 430 los atenienses hicieron una expedición para devastar las tierras del Peloponeso, como contrapartida expresa de la incursión espartana en Ática que llegó hasta la zona de Laurio. Iba Pericles y llevaba cuatro mil hoplitas, además de trescientos jinetes en naves entonces dispuestas por primera vez para ello, según Tucídides (II,55-6).[36] Resulta interesante la participación de otro de los sectores que, durante estas fechas, se consideraba afectado negativamente por el tipo de política que hacía Pericles. Tucídides habla de que llegaron a concebir la esperanza de apoderarse de la ciudad de Epidauro,[37] lo que sin duda habría transformado la táctica de Pericles en un ataque terrestre al estilo de la ciudad hoplítica, factor que no dejaba de estar presente en estos momentos a pesar del aparente monolitismo de la política seguida. Las campañas más agresivas se desarrollaban de hecho de aquella manera. Las victorias de las fuerzas atenienses ante las ciudades calcídicas de Tracia, según la narración de Tucídides (II,79), constituían los logros del ejército hoplítico, frustrados por la actuación de caballeros y tropas ligeras. Los hoplitas habían conseguido vencer y devastar los campos.

La tensión sigue manifestándose en las campañas de los primeros años de la guerra. Los estrategos no renuncian a conducir a las tropas de los hoplitas a realizar campañas en la tierra interior. Los resultados son variables, pero tienden a producir una imagen negativa. Los hoplitas que como *epibátai* habían ido en las naves de Formión a Naupacto intentan una expedición por los territorios de Acarnania. Iban con ellos hoplitas mesenios de los que habían sido asentados en Naupacto, donde al parecer los atenienses habían ayudado a organizar una *pólis* estructurada sobre el mismo sistema tradicional de ocupación de la tierra y defensa hoplítica del territorio. Pero las condiciones geográficas de Acarnania se revelan imposibles y las tropas vuelven a Atenas con el fruto exclusivo de la guerra naval, en la primavera de 428, según Tucídides (II,102-103). Las situaciones difíciles se van multiplicando de modo contradictorio. Potidea cayó por fin ante el asedio, pero lo hizo a través de un acuerdo, aceptado por los estrategos atenienses, en opinión de Tucídides (II,70), porque veían la situación precaria de sus ejércitos que, además, en palabras del mismo autor, en el momento de hacer el balance económico de la guerra para los atenienses, en III,17, resultaban especialmente costosos, pues cada hoplita recibía una dracma para él y otra para su *hyperétes*. El asedio había provocado problemas ya anteriormente, pues dice el historiador, en II,58, que la expedición de refuerzo enviada bajo el mando de Hagnón y Cleopompo había tenido que volverse parcialmente porque iba contaminada por la peste y había sembrado la enfermedad entre los de Formión. La situación era, consecuentemente, muy mala, para los combatientes y para el tesoro y, sin embargo, los atenienses acusaron a los generales de haber llegado a acuerdos precipitadamente, pues pensaban, dice Tucídides (II,70,4), que podían haber vencido a la ciudad de acuerdo con sus propósitos. No es fácil definir, dentro de la ciudadanía, qué sectores podían estar interesados en llevar el ataque hasta sus últimas consecuencias.[38] Si la ciudad se entregaba y los atenienses pudieron luego enviar unos mil colonos para repartirse en lotes su territorio como cleruquías según las precisiones de Diodoro (XII,46,7), la única aspiración habitual que podía haber quedado sin satisfacer sería la de esclavizar a la población (*andrapodízein*), de acuerdo con las prácticas normales de la guerra en cada caso en que se producía una sumisión de este tipo,[39] o la de que fueran los mismos potideatas los que cultivaran las tierras como pasaría, poco después, en Mitilene. Los atenienses llegaron a un pacto con los habitantes de Afitis para que, a cambio de ciertos privilegios, se encargaran de la protección de la colonia (*SEG*, X,67).

Dentro del episodio y de sus circunstancias, otro factor permanece como objeto de controversia, el de las dracmas recibidas por el hoplita y su *hyperétes* a lo largo de la campaña de asedio a Potidea.[40] Normalmente, las referencias a la paga aluden a los marineros. Los hoplitas aparecen en Tucídides (V,47,6), cuando se trata de la alianza por la que los estados contribuyen con el *sítos* para las tropas de los colaboradores. Los marinos, por otro lado, cobran habitualmente la mitad, tres óbolos. La situación al final de la guerra, cuando las tropas entran al servicio de Ciro, no es comparable, pues

se mueve ya dentro del mundo en que pasan a predominar los sistemas basados en la contratación de tropas mercenarias. En los *Caballeros* de Aristófanes se han visto con frecuencia alusiones al episodio de Potidea.[41] En la parábasis, interpretada como alegato contra Cleón y los hoplitas,[42] en los versos 565-580, los caballeros se erigen en defensores de la ciudad gratis, noblemente, así como de los dioses «nacionales», *theoîs epichoríois*, los del territorio. Tal vez los hoplitas de Potidea cobren por ir en las naves, como *epibátai*, con lo que abandonan la misión tradicional ligada al territorio para desarrollar campañas impropias, lejanas. En tales campañas, como les ocurre en general a los *epibátai*, experimentan una cierta alteración de su naturaleza social. Como los marineros, cobran, pero no sólo reciben el doble, sino que además también tienen la posibilidad de llevar a su servidor sostenido por el tesoro público en la misma cantidad. Seguramente, esta era la circunstancia que no cabía en la mentalidad aristofánica, apegada a la tradición hoplítica, partidaria de aceptar el apoyo de los caballeros, y no de asimilarse a los miembros de la flota. Por estas fechas, por otra parte, empieza a plantear problemas el número de hoplitas del ejército ateniense. También fue un ejército de mil hoplitas atenienses el enviado a las órdenes del estratego Paquete a reprimir la revuelta de Mitilene en el otoño de 428. Tucídides, en III,18, comenta que ellos mismos tuvieron que desempeñar las funciones de los remeros. Tanto si el motivo concreto se hallaba en la falta de dinero para pagar el *misthós* de los *thêtes* que habitualmente se dedicaban a ello, lo que reforzaría la opinión de que los hoplitas no lo recibían como tal, como si hubiera que buscarlo en la crisis demográfica,[43] lo que sería raro que no afectara incluso más específicamente a los hoplitas, es evidente, en cualquier caso, que, en sí mismo, resulta un hecho representativo de la crisis que introducía factores de indiferenciación entre los sectores sociales. Tradicionalmente, los remeros sólo actuaban en las naves, los hoplitas sólo combatían en tierra. El *epibátes* había sido un puente, al luchar en ocasiones desde las naves. Más grave era, ahora, que tuvieran que tomar los remos, como los *thêtes*. Las señas de identidad del hoplita, como guerrero y como miembro de un sector económica y socialmente definido, se deterioran cada vez más. Se ha visto que el episodio de Mitilene contribuyó a alterar muchos de los presupuestos ideológicos de la democracia ateniense. El de la indefinición de los hoplitas no sería uno de los factores menos importantes. En la misma fecha, los hoplitas que pudieron acudir para poner orden en la isla de Corcira, al mando de Nicóstrato, eran, según Tucídides (III,75), los mesenios asentados en Naupacto. Los hoplitas son, en efecto, víctimas, caídos en la guerra, afectados por la peste, de una estrategia guiada genéricamente por intereses ajenos a los suyos y que los llevan a actuar en contra de sus propios presupuestos, tanto sociales como tácticos. Tucídides sabe calcular, en III,87,3, que las pérdidas por la epidemia eran en 426 de cuatro mil cuatrocientos hoplitas y de trescientos caballeros, cifras que corresponderían aproximadamente a un tercio de la población,[44] pero que entre los hoplitas resultaría incluso ligeramente más alta en proporción al total,[45] pues Tucídides especi-

fica que se trata de los encuadrados en la *táxis*, no del *ordo* hoplítico en su totalidad.

En el difícil año 426, la fuerza más importante que salió de Atenas, mayor que la que iba a recorrer las costas del Peloponeso, fue la que se dirigió a Melos al mando de Nicias (III,91,1), seguramente porque, a los objetivos normales de devastar el territorio y, en caso favorable, intentar tomar una ciudad, se unía otro más directamente relacionado con las necesidades económicas que se hacían patentes en Atenas[46] y con el sostenimiento de las pagas en favor de los *thêtes*. Tucídides menciona a dos mil hoplitas, mientras que Diodoro (XII,65) habla de tres mil. Sólo consiguieron el primero de los objetivos, pues la ciudad resistió y los atenienses tuvieron que hacerse fuertes, pero los proyectos de Nicias eran evidentemente de gran alcance, pues, no sólo se unió luego a Hiponico en Oropo y el territorio de Tanagra, sino que continuó en las costas de la Lócride para dirigir posteriormente sus fuerzas contra Corinto, uno de los puntos neurálgicos de la alianza enemiga,[47] y continuar después a la Argólide. Diodoro, que parece mezclar los acontecimientos de varios años en una especie de narración de las «gestas de Nicias», menciona también aquí la toma de Citera y la esclavización de la población de Tireas. La coherencia, no cronológica, del capítulo habría que buscarla tanto en el protagonismo del estratego como en el sentido agresivo de la política militar de los hoplitas, integrados, durante algunos años de triunfo de las actitudes más belicistas, en la corriente dominante, de la que sin duda obtenían beneficios en la apropiación de tierras y de hombres. Tucídides se limita en el tiempo a desarrollar la continuación de las acciones de Nicias y, en III,91,3, indica cómo en Oropo pasaron a avanzar por tierra, a pie, para dirigirse al territorio de Tanagra. Los avatares concretísimos de la guerra revelan las tensiones producidas por la confluencia de tácticas y aspiraciones de los sectores sociales.

En el episodio de Pilos, Demóstenes seguiría utilizando a los hoplitas mesenios, pero también tuvo que armar de mala manera a los marineros, según Tucídides (IV,9), con lo que se produce una nueva inversión, donde tienen que funcionar como hoplitas quienes, ni por entrenamiento militar ni por encuadramiento social, se adecuaban a las condiciones admitidas para ello. Cleón, en cambio, sí viene con un contingente de ochocientos hoplitas, que embarca para combatir en la isla de Esfacteria, donde se hallan los espartanos asediados (IV,31,1). Sin embargo, cuando los hoplitas espartanos trataron de ordenarse para el combate hoplítico frente a los atenienses del mismo rango, no pudieron, pues quienes atacaban eran las tropas ligeras, mientras que los hoplitas no les hacían frente, sino que permanecían inactivos (IV,33). Cuando Tucídides (38,5) explica que el número de muertos atenienses, frente a la cantidad de espartanos caídos o apresados, había sido escaso, dice que no había habido una batalla regular (*stadía*), sometida a las normas del combate hoplítico.[48]

Las acciones de Nicias en el plano militar continúan en la misma línea. En el verano de 424, en una expedición, se dirigen a Citera, isla habitada por

periecos, según Tucídides (IV,53), que insiste en el interés que en ella tenían los espartiatas, pues venía a ser su puerto para las naves procedentes de Egipto y de África, punto de protección frente a piratas y lugar de contacto con Sicilia y Creta. La acción de Nicias, con dos mil hoplitas, no se dirige ahora hacia las ciudades para devastar sus territorios. Su objetivo parece doble. Por una parte, desde ahí se podía sustituir a los espartanos en el control de los mares, punto estratégico cuyas ventajas destaca Tucídides, en el plano militar como en el económico. Por otro lado, que la isla estuviera habitada por periecos controlados por una guarnición y un *kytherodíkes* podía facilitar el intervencionismo a través de acciones que pudieran quebrar las estructuras espartanas, si los periecos aprovechaban la coyuntura para liberarse de sus dependencias. De hecho, en el movimiento rebelde que se concentró en el monte Itome habían participado periecos de Turios y Etea (I,101,2). Ahora, también, su resistencia fue mínima e inmediatamente llegaron a un acuerdo con Nicias (IV,54). Tucídides indica que la rapidez se debió a ciertas conversaciones previas del estratego ateniense con algunos de ellos, que mostraron la conveniencia de los acuerdos, en una relación con los nuevos dominantes que muy probablemente no era peor que la sostenida con los espartanos. Así, cuando éstos tratan de recuperar el control, lo hacen con gran precaución, por temor a que las rebeliones pudieran aumentar los desastres de que recientemente habían sido víctimas (IV,55). Citera se convirtió así para los atenienses en un punto de partida para devastar los territorios de la península, sin encontrar mucha resistencia, e incluso llegaron a colocar un trofeo, por una victoria en suelo laconio, evidentemente pequeña,[49] pero tal vez con ello se satisfacía el orgullo hoplítico, vencedor ocasional sobre tropas espartanas, que además habían puesto en desbandada a las tropas ligeras (IV,56).

En el mismo año 424, los estrategos Hipócrates y Demóstenes intervienen en Mégara a favor del *dêmos*. Fueron tropas ligeras y aliados plateenses los que permitieron que los hoplitas al mando del primero entraran en la ciudad de Nisea (IV,67). A pesar de que se esperaban nuevos hoplitas, la intervención de los hoplitas de Brasidas frustró el plan para controlar Mégara, donde el dominio del territorio podía haberse sumado al del puerto de Nisea para satisfacer las aspiraciones de los sectores en acción.

Ya a principios del invierno, Hipócrates se presenta en Delio con un ejército masivo de ciudadanos, metecos y aliados (IV,90).[50] Se trata de disponer una guarnición estable, mientras que las tropas ligeras se volvían tras haber realizado la fortificación.[51] La importancia de los contingentes parecería estar en contradicción con la aparente modestia de los propósitos.[52] Sin embargo, en el plano territorial, tal vez no fueran tan modestos, habida cuenta de la importancia del ejército hoplítico movilizado, tras el fracaso de Mégara. El problema estaba en la propia capacidad de la ciudad para movilizar el ejército hoplítico, lo que intenta suplirse a través de la leva en masa. Ahora bien, esto mismo planteaba otros problemas. Junto a los hoplitas alineados regularmente (IV,94), tropas ligeras armadas como hoplitas, al decir de

Tucídides, no había ni las había habido en la ciudad.[53] Eran *psiloí*, sin armas, *áoploi*, extranjeros y ciudadanos del *ásty*, posiblemente *thêtes*, que en su mayoría habían regresado nada más construirse la fortificación. El tono narrativo de Tucídides parece indicar un cierto reproche por el abandono a su suerte de las tropas hoplíticas.

Después de Delio, Nicias continúa las campañas en Tracia, pero, junto a un ejército de mil hoplitas atenienses, la mayoría del contingente era de peltastas aliados, arqueros o mercenarios tracios (IV,129). De hecho, el desarrollo de la estrategia favorecía más a este tipo de tropas que a los hoplitas, al margen de que éstos fueran las principales víctimas de la derrota de Delio.[54] Todos los factores se juntan para disminuir el protagonismo de los hoplitas que, en la principal acción, sólo pudieron intervenir a través de un cuerpo selecto de sesenta hombres, mientras que el verdadero protagonismo estuvo en el resto de las tropas.

También Cleón se dirigió en 422 a la costa tracia con mil doscientos hoplitas, trescientos caballeros, fuerzas aliadas más numerosas y treinta naves (V,2,1). Tucídides aprovecha la oportunidad, mientras narra los preparativos de la batalla contra Brasidas, para señalar la prueba de la falta de coordinación entre Cleón y los ejércitos hoplíticos (V,10). Primero, con el fin de aplazar la batalla, mandó que se hiciera la maniobra por la izquierda, único modo posible según el historiador, crítico y estratego. El ejército hoplítico tenía que ofrecer el lado izquierdo, por el que se hallaban los soldados protegidos con los escudos. Cleón, sin embargo, creyó tener tiempo para maniobrar en sentido contrario y ofrecer el lado desnudo al enemigo. Tucídides hace exclamar a Brasidas, lleno de alegría, que evidentemente tales tropas no tienen costumbre de hacer frente a un ataque. El espartano aprovechó la oportunidad que le daba el episodio, reflejo militar de los desajustes provocados en la ciudad cuando el ejército hoplítico subsiste, pero bajo el mando de individuos cuya extracción social y carrera política no se hallan vinculadas a la estrategia. La hegemonía de los demagogos concierta con los intereses de una parte de la población, pero no con el conjunto de ella, y sobre todo choca con las tradiciones hoplíticas. Los desajustes y faltas de entendimiento entre Cleón y el campesinado manifiestan aquí sus consecuencias en el plano de la vida militar. Ello ocurre, precisamente, en un momento clave, de inflexión, del desarrollo de la guerra, coincidente con la creciente agudización de los desajustes sociales.

Cuando, tras la paz de Nicias, vuelven a iniciarse los conflictos con la iniciativa de Argos y la de Alcibíades, estratego ateniense, éste tiene que conformarse con actuar «con pocos hombres atenienses», en palabras de Tucídides (V,52,2).[55] Luego, el estratego pudo convencer a los atenienses para que lo enviaran con mil hoplitas.[56] Si los inicios de la nueva etapa bélica venían determinados por la conjunción de intereses imperialistas, entre *thêtes* y jóvenes aristócratas en trance de realizar carreras políticas y militares, también empiezan a interferirse nuevos factores tendentes a controlar territorios de ciudades próximas y aliadas, que pudieran afectar a zonas en litigio, cam-

po de acción del hoplita ateniense, frustrado por las vicisitudes concretas de las últimas etapas de la guerra arquidámica, Mégara y Delio, principalmente. Luego (V,61) vino un nuevo refuerzo de mil hoplitas y trescientos caballeros, sin que Alcibíades fuera ya estratego.[57] Diodoro (XII,79,1) habla de mil hoplitas selectos, al mando de Laques y Nicóstrato. La derrota de Mantinea pareció acabar con las renacidas aspiraciones territoriales. La nueva expedición hoplítica volvería al mar, para tratar de controlar la isla de Melos y hacerla permanecer dentro del imperio ateniense, según la narración de Tucídides (V,84,1).

El número de hoplitas puede alterarse, sus intervenciones pueden resultar más o menos provechosas, pero para los estrategos, en sus discursos, cuando se trata de persuadir a la Asamblea para que se muestre favorable al inicio de una campaña, lo que se destaca no es principalmente la existencia de una fuerza capaz de hacer frente al enemigo, como se ve en el discurso de Alcibíades previo a la expedición a Sicilia (Tucídides, VI,17,4). Esta argumentación se encuentra en un planteamiento más general que se refiere a la coherencia social. La masa de la población de los enemigos aparece como absolutamente heterogénea, que no se siente vinculada a una unidad llamada patria, ni llega a crear una opinión común, sino que se deshace en luchas internas. La conclusión alternativa es que en Atenas los hoplitas constituyen el reflejo de la coherencia social. De hecho, si puede decirse que las propuestas de Alcibíades reciben fundamentalmente el apoyo de los *thêtes,* interesados de modo específico en el fortalecimiento del imperio, y que enfrente se va configurando una postura común que pretende asimilar el descontento de los hoplitas a los intereses aristocráticos, también es cierto que tal pretensión se mueve en un mundo dúctil, donde, para los hoplitas, representa una fuerza ideológica importante la existencia de la *pólis* como unidad coherente, de la que ellos mismos se sienten representación y símbolo. Los hoplitas son, por lo menos desde Maratón, *la ciudad.* Su actitud choca contra los que consideran elementos disolventes, pero tienden a la integración. Contradictoriamente, el hoplita acepta su misión patriótica, aunque en principio resulte lejano el provecho que pueda obtenerse, aunque este provecho esté definido fundamentalmente en favor del *dêmos* urbano que podría pasar a vivir de manera definitiva del *misthós.* Resulta que, en efecto, sean quienes fueren los beneficiarios de la expedición, lo fundamental es, según Nicias, que lleve un fuerte contingente hoplítico (VI,22), sostenido por dinero y transportes, dedicados más bien al aprovisionamiento que a las acciones navales propiamente dichas. En lo que en cierto modo constituye una paradoja, lo fundamental para Nicias son los hoplitas y su aprovisionamiento, mucho más que las fuerzas navales. Las naves habían de ser principalmente «portadoras de hoplitas» (*hoplitagogoús*) (VI,25).[58] Nicias no habla de caballería, a pesar de que anteriormente se ha referido a la superioridad siracusana en este terreno,[59] ni de *thêtes.* La campaña se plantea una vez más, a pesar de todo, como una campaña hoplítica. De cualquier modo, al menos desde el punto de vista del discurso del siracusano Atenágoras, en Tucídides (VI,37), las

fuerzas hoplíticas transportadas en naves[60] nunca podrían ser equiparables a las suyas propias, que van a combatir en su terreno. Se marca así la paradoja de la existencia de un imperio marítimo sostenido por una fuerza hoplítica. Según su opinión, es ya difícil hacer esa expedición simplemente con las naves. Viene a ser la paradoja, puesta de relieve cada vez más, de la *pólis* democrática ateniense. De hecho, por otra parte, el contingente hoplítico resultaba socialmente heterogéneo (VI,43), con hoplitas del catálogo y *thêtes* en funciones de *epibátai*, con aliados y con mercenarios. Frente a este ejército heterogéneo de hoplitas, Tucídides señala, en VI,98,4, cómo los atenienses obtienen la victoria y erigen un trofeo cuando una sola tribu de hoplitas, es decir, los hoplitas constituidos tradicionalmente a la manera tribal, en sólo una de sus facciones, combate apoyada por la caballería. La pureza hoplítica triunfa apoyada por los caballeros, la alianza preconizada frente al imperialismo de los *thêtes*, no como fuerza integrada con éstos, al menos en la visión transmitida por el historiador ateniense. En cambio, cuando son los arqueros los que acuden en socorro de la primera tribu, en VI,101,5, no sólo no consiguen nada, sino que perecen sus jefes y, entre ellos, Lámaco.

Durante toda la guerra no se dejaron de enviar hoplitas a Sicilia. Demóstenes se llevó, en 413, mil doscientos más del catálogo, aparte de los aliados (VII,20,2), al margen de que continuaban las misiones en torno al Peloponeso. Sin embargo, seguían combatiendo en una mezcolanza con aliados y bárbaros, como en VII,42. La moral subía, de todas maneras, y los siracusanos quedaban perplejos ante la capacidad reproductiva del imperio ateniense. Durante un tiempo, fueron capaces de devastar el territorio siracusano, pero, en los ataques sucesivos, pronto empezaron a perder el orden y a avanzar *en ataxíai* (VII,43). En la estrechez de los territorios (*stenochoría*), la labor de los hoplitas se hizo más difícil (VII,44) y así comenzaba el camino que llevaba a la derrota. Cuando Nicias, más tarde, arenga a sus tropas para el combate naval, en Tucídides (VII,63,1-2), centra su atención en los hoplitas, en quienes están puestas las esperanzas en el enfrentamiento que se produce entre los hombres de las naves. Tendrán que pensar, añade, en VII,64, que ya no quedan hoplitas en la edad correspondiente, por lo que la alternativa será caer bajo el poder de los siracusanos. En este aspecto, también afecta a los hoplitas el programa imperialista. Si Atenas deja de dominar, ahora, en la actual situación, cuando se ha lanzado a esa empresa conquistadora, la derrota significará el dominio siracusano y espartano. En definitiva, las anteriores expectativas de dominio no sólo favorecían a quienes esperaban vivir del *misthós*, sino que también, según Diodoro (XIII,22), esperaban distribuirse Sicilia en lotes de tierra (*kataklerouchein*),[61] es decir, que también los cultivadores de la tierra pensaban hallar ventajas, en una distribución de tierras que, probablemente, tenía que ir acompañada de algún modo de sumisión de las poblaciones locales al estilo de la realizada en Mitilene.

Tucídides, según su costumbre, contrapone al discurso de Nicias otro de Gilipo para arengar a los peloponesios. En él, en VII,67,2, se plantea cuál ha sido el giro de los acontecimientos. La batalla naval se transforma en batalla terrestre y el combate hoplítico favorecerá así a los suyos, porque en ese combate se pondrá de nuevo de manifiesto el carácter heterogéneo de los contrincantes. Los cambios sociales, internos, de Atenas favorecen la táctica de los peloponesios cuando el combate naval ha llegado definitivamente a transformarse en combate de hoplitas.

En la guerra del Peloponeso las transformaciones sociales afectan a todas las estructuras y se manifiestan de diversas maneras. Cuando se planteó la expedición a Sicilia, casi todos pusieron en ella sus esperanzas, precisamente porque la situación interna de Atenas era grave, pero tal gravedad sólo puede agudizarse cuando la población ateniense, en crisis, se enfrenta a una empresa de tal calibre. Los propios hoplitas tenían aspiraciones que les hacían conservar la cohesión, pero eran cada vez más frecuentes los episodios que ponían de relieve su falta de integración en las líneas generales de la política dominante. La perplejidad se manifiesta como reacción constante. Aparentemente dominantes en la *pólis*, ven sus aspiraciones relegadas. En lo concreto, sin embargo, los efectos de la alteración social se manifestaron plenamente cuando en la retirada, en Sicilia, hoplitas y caballeros, contra sus hábitos, tuvieron que llevar sus propios víveres, por falta de servidores o simplemente porque desconfiaban de ellos (VII,75,5). No es preciso insistir ahora en el detalle explícito de que los hoplitas iban a la guerra acompañados de sus servidores, detalle indicativo de la profundidad que alcanzaba la penetración del sistema esclavista en la vida productiva y reproductiva, y del carácter de la guerra como prolongación del sistema.[62] Pero la guerra, efecto de los extremos del sistema, es también un factor de alteración de éste, pues, según palabras de Tucídides, si desde hacía tiempo se producían deserciones entre la servidumbre, ahora había más que nunca. Ello no obsta para que Nicias, para levantar la moral de los hoplitas, recurra, en VII,77, a los valores tradicionales que los identifican con los ejércitos que marchan en orden y sin perder la moral, porque ellos mismos, donde estuvieran, constituían inmediatamente la *pólis*. Ésta, convertida en ideología, pretende servir de factor de integración de los elementos que la componen, el hoplita ciudadano y campesino y las relaciones de dependencia individuales.

Tucídides (VIII,1,2) se hace eco, numéricamente, de la pérdida de hoplitas y de caballeros, de la juventud, de las naves y del dinero. Son también los elementos clave que marcan el ascenso imperialista ateniense y su decadencia.[63] El imperio ha necesitado a los hoplitas y la pérdida de hoplitas resulta efecto y causa de su caída. Luego ya vendría el momento en que la recluta de *epibátai* entre hoplitas del catálogo tiene que hacerse por la fuerza (VIII,24,2), afirmación precaria de los hoplitas ante una utilización bastarda, síntoma al mismo tiempo del inicio de la decadencia para su propio protagonismo en la *pólis*. Para la expedición de Frínico a Samos y Mileto, los atenienses tuvieron que armar como hoplitas a quinientos *psiloí* de los argivos (VIII,25,1).

Sin duda, a los problemas demográficos se suma ahora la conflictividad interna que ni siquiera permite que los *psiloí* sean *thêtes* atenienses, situación procedente de la lucha social relacionada con la oligarquía de los Cuatrocientos. Muchas de las intervenciones de hoplitas se hacen además en naves de transporte (VIII,30,2; 62,2), donde no coinciden con los marinos. En la ciudad, todavía se manifestaba cierta capacidad de resistencia cuando, en el verano de 411, Agis se presentó ante Atenas y le salieron al encuentro, sin que hubiera movimiento interno, como aclara Tucídides (VIII,71,2), los caballeros y parte de los hoplitas, los *psiloí* y los arqueros. A pesar de las peticiones de paz de los Cuatrocientos, en Atenas había alguna determinación para ofrecer resistencia.[64] En el momento clave, los hoplitas se movieron contra la oligarquía de los Cuatrocientos (VIII,92), en una posición favorable a la defendida por Terámenes. Seguramente, la llamada *mése politeía* buscaba sus apoyos sobre todo en estos sectores, situación coincidente con las ambigüedades políticas de los hoplitas, que se mueven en una democracia en la que se sienten descontentos, pero que no se inclinan claramente hacia la oligarquía. Las aspiraciones de ésta no hallan eco en quienes pretenden una participación reconocida en organismos de gobierno colectivo, identificables con la *pólis*. La democracia de los *thêtes* tampoco representa sus intereses, pues orienta la participación colectiva hacia fines que no coinciden con los suyos. Pero ahora, los hoplitas tomaron una actitud activa y consiguieron concesiones de los oligarcas (VIII,93). Según Tucídides, los empujaba el temor por la supervivencia de todo «lo político», de sus derechos como ciudadanos y, en defintiva, de la *pólis* misma como institución con la que se sienten identificados, por lo que buscaban nuevamente la concordia, que ahora se traducía en la alianza con los oligarcas para conservar los derechos propios y para que, militarmente, una expedición como la de Sicilia no les hiciera perder la confianza en sus servidores.

En relación con los Treinta, la reacción fue parecida y los hoplitas se unieron a la resistencia, pero ahora compartían la posición con los *gymnêtai*, según cuenta Jenofonte en *Helénicas* (II,4,25). En la batalla del Pireo, combatieron igualmente junto a los *psiloí* y con Trasibulo llevaron el principal cometido (II,4,33-34), aunque también había hoplitas entre las tropas de los oligarcas (II,4,6-10). En las acciones anteriores, tanto con Trasilo como con Alcibíades, la expresión de Jenofonte, en *Helénicas* (I,2,3 y 16; 3,3 y 6), hace pensar que la participación hoplítica es subsidiaria de los peltastas o de la de los caballeros. A pesar de que, al principio, la retirada de Agis había favorecido la aprobación de un decreto para conceder a Trasilo mil hoplitas para continuar la guerra (I,1,34).[65] Los hoplitas del catálogo habían estado reunidos en el Odeón en el momento de la declaración oligárquica de Critias (II,4,9), pero de nuevo se mostraba que la conservación de la *politeía* no pasaba para ellos por el sistema oligárquico.

En el plano militar, a pesar de todos los cambios, la ciudad sigue siendo fundamentalmente hoplítica, pero, como los cambios son igualmente reales, la situación del hoplita se ve alterada de tal modo que, aunque ellos llevan el

peso militar, las circunstancias los arrastran a una cierta posición de inferioridad que se manifiesta, internamente, ante los *thêtes* y, externamente, ante la superioridad hoplítica de los espartanos. Brasidas (en Tucídides, VIII,87,6) así lo pone de manifiesto. Incluso en las costas son superiores si están presentes los ejércitos hoplíticos. Incluso en la naves, en Siracusa, la forma de combate hoplítico favorecía a los lacedemonios. Los hoplitas, en Atenas, a través de la guerra, experimentan un conjunto de sutiles transformaciones que, sin que resulten el final de su papel en la ciudad, lo alteran, dejándolo en un lugar imprescindible pero, al mismo tiempo, subsidiario, capaz de influir sólo como centro de engranaje entre fuerzas políticas y sociales mejor definidas, pero incapaces de imponerse, entre los oligarcas y la democracia de los *thêtes*. Su triunfo consiste en la derrota de los demás y en la conservación de un papel mediador dentro de un panorama en que los propios objetivos quedan indefinidos o, mejor, definidos como tales, de acuerdo con el papel que les corresponde.

En este sentido, la guerra del Peloponeso, para Atenas, se caracteriza por que el ejército hoplítico sigue siendo imprescindible, pero no para misiones propiamente hoplíticas, ni en una composición puramente hoplítica. El fenómeno va acompañado de manifestaciones ideológicas que aparecen en todos los medios de difusión de ideas. La figura del hoplita se idealiza más allá de su propia misión como tal para, apartado de su realidad, cobrar vida en el mundo imaginario, resultado de que su nueva misión se aparte en dirección contraria de sus objetivos más identificados con su naturaleza originaria.[66] La nueva misión sólo se prestigia si va cargada de un fuerte componente ideológico.

Desde los primeros años de la guerra, ante la invasión del Ática por los peloponesios, la caballería ateniense tomó la costumbre, según Tucídides (III,1,1), de hacer incursiones en los alrededores de la ciudad para impedir que las tropas ligeras enemigas se acercaran demasiado a devastar las tierras próximas.[67] Dichas experiencias iniciales no fueron, con todo, muy positivas, pues en el primer año la caballería ateniense, juntamente con la tesalia, había sufrido en tales circunstancias una derrota ante la caballería beocia (II,22,2). Otra misión importante desempeñada principalmente por la caballería en los primeros años de guerra fue la de devastar por dos veces anualmente el territorio de Mégara (II,31,3).[68] Las salidas a los alrededores continuaron haciéndose por lo menos hasta la ocupación de Decelia (VII,27,5). También salieron los caballeros a proteger la ciudad cuando Agis intentó el ataque en plena época de revoluciones del año 411 (VIII,71,2). Posteriormente, restaurado el sistema, Trasilo aprovecharía el éxito obtenido en la resistencia ante un nuevo ataque de Agis para realizar una leva con una participación de la caballería, según cuenta Jenofonte (*Helénicas*, I,1,33).

Pocas fueron, pues, las campañas que realizaron lejos de Atenas y éstas tenían fundamentalmente como misión proteger el territorio propio o devastar el ajeno, hasta la época de la expedición a Sicilia, a la que, tras algunas reticencias, se sumaron los caballeros. Tucídides, en III,16,1, señala especí-

ficamente que, en el momento de emprender la expedición a Lesbos, en 428, en una situación difícil, porque las tropas se hallaban ocupadas en otros lugares, se vieron obligados a utilizar como remeros a los hoplitas[69] y a enviar a los metecos, pero quedaron exceptuados caballeros y *pentakosiomédimnoi*. Así pues, si bien los hoplitas se ven obligados a hacer la guerra naval, los caballeros quedan exentos, hasta el momento de la expedición a Sicilia y cuando ya la situación resultaba peligrosa para Atenas. A lo largo de la guerra, parece confirmada la reducción considerable del número de caballeros, a partir de los datos numéricos de la historiografía y de algunas inscripciones.[70] Sin embargo, su espíritu de cuerpo se vio reforzado,[71] lo que desde luego tuvo consecuencias de diverso orden. Por un lado, su nueva posición favorecía el fortalecimiento ideológico de su papel como clase y la tendencia a integrarse en movimientos antidemocráticos.[72] Por otro lado, con ello se facilitó la recuperación de prácticas religiosas arcaicas que daban un nuevo tono arcaizante a los rituales tendentes a lograr la cohesión de la comunidad.[73] La puerta *Hippádes*, a la que se refiere Hesiquio, *s.v. Hippáda*, servía de paso a procesiones y rituales en que se exaltaba el prestigio de la caballería. Ésta, en decadencia funcional desde que se habían desarrollados los ejércitos hoplíticos en la *pólis*, encuentra una nueva misión al alterarse la función hoplítica y diversificarse la acción guerrera. Los caballeros protegen el territorio próximo frente a tropas ligeras o se unen a tropas ligeras en acciones donde se requiere gran movilidad. Finalmente, incluso participan en acciones a larga distancia como la de Sicilia. La nueva caballería recupera en la *pólis* el papel del *kaloskagathós* tradicional, lo que la llevó a colaborar en los movimientos oligárquicos, aunque su ambigüedad le permitía al tiempo colaborar en la defensa de la *pólis*. Sus rasgos llegarían a plasmarse en la configuración teórica del personaje noble diseñado por el «caballero» Jenofonte, partidario igualmente del mantenimiento de las características de la *pólis* y de la exaltación aristocrática que podía llegar a definirse incluso como *basileía*.[74]

Dentro de los mil doscientos caballeros que Tucídides contabiliza en II,13,8, incluye a los *hippotoxótai*, que luego aparecen mencionados aisladamente en expediciones lejanas, a Melos o a Sicilia.[75] Sólo resulta suficientemente claro que poseían un rango inferior a los caballeros normales. Ahora bien, más que de mercenarios,[76] parecería tratarse de ciudadanos que recibían un *misthós*, como ocurre en general con los *thêtes*.[77] Posiblemente sea una forma de manifestarse en la caballería las diferencias internas del cuerpo cívico, aunque subsisten problemas sobre los escitas, que formaban además el cuerpo de policía de la ciudad. La solución ofrecida,[78] de que la vestimenta escítica era más bien simbólica del poder de las grandes familias, cuyos clientes o *hyperétai* se vestían así para señalar su inferioridad y acompañaban a su señores, *hippótai*, al combate, resulta objeto de discusión. La práctica estaría heredada de los jonios, cuyas familias coloniales ya lo habrían hecho por haber permanecido en contacto con los escitas en los asentamientos del mar Negro. En cualquier caso, los arqueros se encuentran en varias misiones

unidos a tropas ligeras, formadas por *thêtes*, o embarcados, al parecer de modo normal, en número de cuatro junto a los diez hoplitas *epibátai*, que harían la guerra desde las naves en los encuentros en alta mar como tropas de tierra. En tanto que tropas ligeras, los arqueros se habían hecho especialmente útiles tras los enfrentamientos de Demóstenes con los pueblos del noroeste, donde habían fracasado los hoplitas. Su presencia, como la de los *psiloí*, constituía un factor coadyuvante a la crisis de los valores hoplíticos en la época de la guerra. Hay ejemplos, sin embargo, en que las inscripciones revelan casos de *toxótai* bárbaros.[79]

Desde el principio, entre peloponesios y atenienses se plantean las disyuntivas referidas al uso del dinero. El hecho de que los atenienses lo usen se interpreta por los peloponesios como un modo de pago de tropas mercenarias. Pero el *misthós* no es el salario de un mercenario, sino el pago por funciones cívicas, en una ciudad donde éstas se abren a los ciudadanos sin recursos. Por ello, por la integración del problema en la vida ciudadana, la cuestión del dinero y de los gastos ciudadanos se convierte en un factor fundamental en el planteamiento historiográfico de Tucídides.[80] Las tropas mercenarias, en cambio, proceden de los aliados, se usan por primera vez en la expedición a Sicilia[81] y posiblemente estaban formadas por aliados y pagadas por ellos, no por Atenas. La enumeración de Tucídides, en VI,43, incluye, por una parte, independientemente, hoplitas del catálogo y *thêtes*, y por otra, los aliados, entre los que hay procedentes de las ciudades sometidas, además de argivos y mantineos, y mercenarios. Además de éstos, hay arqueros, honderos, *psiloí* y caballeros. El texto, confuso, permite pensar en mantineos mercenarios de los atenienses[82] o en mercenarios de los mantineos al servicio de los atenienses como consecuencia de la alianza que habían establecido anteriormente con Alcibíades (VI,29,3). El texto anterior enumera mantineos y mercenarios. Por otra parte, es cierto que Alcibíades, en VI,22, ha propuesto obtener hoplitas en el Peloponeso por la persuasión o por medio del *misthós*. De hecho, hay muchos casos en que quien recibe ayuda es el que paga a los soldados que vienen a prestársela.[83] Se plantea, con todo, el problema sobre cuál es el tipo de relación que Alcibíades ha llegado a crear con los habitantes de Mantinea y cuál es en ese momento allí la estructura social sobre la que se basa el sistema militar. En VII,57,9, Tucídides resulta claro, pero plantea nuevos problemas en ese sentido. Parece referirse a mantineos y otros mercenarios de los arcadios, aunque pudiera traducirse como mantineos además de mercenarios arcadios, pues es de éstos de quienes se dice que van a tener que combatir contra los arcadios que luchan junto a los corintios.[84] Su modo de relacionarse, entre individuos y comunidades, así como en contacto con ciudades más desarrolladas, tal vez dé la clave para comprender el tipo de dependencia que lleva a esos arcadios a combatir por la ganancia (*kérdos*).[85] Posiblemente no sea ajeno a este fenómeno el hecho de que todavía en el año 370 en Arcadia no se hubiera llegado a una situación integrada, a lo que trató de ponerse remedio con la fundación de Megalópolis.[86]

También llegaron tropas de los tracios, pueblo con el que las relaciones revestían características específicas, de pactos con jefes que proporcionan hombres de los que estaban sometidos, según Tucídides (II,96), pero también otros que acudían persuadidos por el *misthós*. En 413 se presentó en Atenas un contingente de peltastas (VII,27,1), pero circunstancias concretas y oscuras hicieron que los atenienses los obligaran a volver. Sus acciones bárbaras en Micaleso llevan a la conclusión de que los soldados mercenarios podían recibir el *misthós* de la ciudad contratante, pero las armas eran propias y con ellas estaban en disposición de seguir luchando aunque no estuvieran ya enrolados por los atenienses (VII,29-30).[87] Los peltastas, normalmente tracios o de las costas vecinas, sólo fueron utilizados de manera seria por Demóstenes y por Brasidas,[88] ateniense y espartano respectivamente, generales ambos que introdujeron ciertas novedades cuyo alcance social se notaba sobre todo en el plano militar. Demóstenes se vio obligado, por sus fracasos en el noroeste, a dar el protagonismo a tropas no hoplíticas. Brasidas llevó el frente espartano a tierras lejanas y tuvo que modificar el estatuto social de algunos de los hilotas con los que contó como tropas de tierra y como remeros.

Junto a estas realidades, en Atenas, tanto en los presupuestos teóricos de la estrategia preconizada por Pericles en I,142, como en las operaciones reales de los ejércitos de tierra, existe una tendencia a supeditarlos a los planes y objetivos de la marina, hasta el punto de que Pericles piensa que ésta les proporciona experiencia para actuar en tierra. Un pueblo de campesinos, en cambio, difícilmente puede adaptarse a las necesidades de la marina. El mismo discurso plantea los presupuestos ideológicos que afectan al modo de entender la propia sociedad. Cuando el orador dice que la náutica es una *téchne* como cualquiera otra que no puede ejercerse de manera subsidiaria (*párergon*) con respecto a otra actividad, está exponiendo la concepción dominante acerca de la sociedad ateniense, la que quiere alcanzar el grado de ciudadanía tal que ésta pueda convertirse en actividad autosuficiente, de modo que el ciudadano viva de hecho de ser ciudadano y de defender la ciudad.[89] Tal concepción se opone a la del hoplita, según la cual el ciudadano defiende la ciudad y trabaja su tierra. El párrafo del discurso de Pericles justifica una estrategia que domina los objetivos fundamentales de la guerra. Desde luego, tiene que contar con los hoplitas, con los que se produce una relación ambigua, de utilización y de halago. En cualquier caso, la táctica general los engloba.

En una sociedad donde las formas de intercambio han llegado a desarrollarse hasta un cierto grado, que afectaban en definitiva a todo el mundo mediterráneo, las relaciones entre marinos y clases dominantes se establecen sobre una especie de alianza que permite a los miembros de éstas la realización de sus actividades lucrativas, como *émporoi* o *naúkleroi*, comerciante o armador, con el apoyo de la masa de marineros, que obtiene de ello beneficios a una escala subsidiaria. Las relaciones económicas de la época posterior a las guerras médicas favorecieron el desarrollo de la flota de guerra,

para proteger el comercio y proveer a los ciudadanos pobres de recursos con los que poder permanecer alejados de la actividad agraria. La actividad naval se afirma como dedicación propia del ciudadano de pleno derecho. A lo largo de la época imperialista, sus recursos económicos provienen del estado o de los particulares alternativamente. La época de Cimón se caracteriza por su sistema personal, evergético, de la distribución de la ganancia, mientras que la de Pericles lo hace por medio del tesoro público, *demósion*. Los gastos referentes a la flota misma dependen, en cambio, de los trierarcos, que los asumen como una liturgia, con la peculiaridad de que, a la vertiente económica, suman la vertiente militar. Por ello, su papel en la sociedad y en la guerra adquiere matices específicos. Éstos se revelan principalmente en la expedición a Sicilia, en la que, por una parte, en el momento de organizarse la partida, no sólo contribuían con las naves, sino que, además del pago público, ellos mismos colaboraron con un *misthós*, al menos para una parte de la tripulación (VI,31,3). La trierarquía era un cargo designado que requería condiciones militares y económicas.[90] Los trierarcos tenían recursos propios que transportaban en las naves y que, junto al dinero y al trigo de los comerciantes, fueron tomados como botín por los siracusanos cuando se apoderaron de Plemmirio en el año 413 (VII,24,2). Como tal liturgia, lo mismo que en condiciones favorables o en expectativas de crecimiento suele considerarse como motivo para afirmar el prestigio y la capacidad de control social, en los momentos negativos se transforma en una carga. Así fue en Sicilia, hasta el punto de que Nicias se vio obligado a forzar a los trierarcos a poner a punto las naves para poder disponerse para la batalla naval (VII,38,2) y, más tarde (VII,69,2), a exhortarlos de manera específica, recordándoles el nombre de sus padres y las tribus a las que pertenecían, para aludir a los héroes epónimos[91] y poder así hacer referencia a sus vinculaciones aristocráticas, tocando la fibra que resaltaba su pertenencia a las minorías, obligados al combate y al heroísmo, a pesar de la lejanía de los objetivos planteados en la lucha.

Éstos estaban cada vez más lejos de sus intereses. La expedición a Silicia había logrado promover las expectativas de la población, como acción heroica y como motivo de lucro, como solución también a los problemas de la crisis para el *dêmos*. Momentáneamente había renacido la concordia y la esperanza de que la liturgia individual del trierarco sirviera como marco de un nuevo esquema social, con el apoyo económico de lo que se vislumbraba como nuevas conquistas para reafirmar los lazos imperialistas. La marcha de los acontecimientos rompió el espejismo y renacieron las insolidaridades, en la misma Sicilia y en Atenas. Aquí, en las consecuencias de Sicilia, se fraguaron las conspiraciones antidemocráticas. De este modo, los trierarcos de Samos se vieron pronto, como «los más poderosos», inclinados a apoyar el movimiento oligárquico (VIII,42,2), factor que seguramente tuvo más fuerza que la capacidad de persuasión de Alcibíades.[92] La reacción posterior de los soldados fue naturalmente de suspicacia, la que, en la Asamblea, los llevó a destituir, junto con los estrategos, a los trierarcos que se habían hecho objeto de sospecha (VIII,76,2). Fue la hora de Trasibulo y Trasilo, estrategos que

permanecían vinculados a una concepción moderada de la democracia.[93] Los cargos desempeñados por la oligarquía dentro del sistema democrático experimentan cambios cuando la democracia se convierte en escena de nuevos conflictos internos. Las soluciones no son duraderas. El abstencionismo de los más poderosos se une a la falta de recursos de algunos, dañados por la ocupación peloponésica de la tierra y por la marcha general de los acontecimientos. Síntoma de tal crisis puede ser la *syntrierarchía*, donde los gastos se dividen tal vez para poder hacer frente a ellos por parte de personas no especialmente poderosas.[94] También ejercieron la trierarquía quienes se habían caracterizado por haber optado en favor de la solución moderada tras la oligarquía de los Cuatrocientos, Terámenes y Trasibulo que, según Jenofonte (*Helénicas*, I,7,5), la desempeñaban en la batalla de las Arginusas. Pero precisamente el acontecimiento sirvió de base a la ruptura de la oligarquía,[95] que seguiría actuando dividida, tanto en los momentos de la tiranía de los Treinta como en relación con la restauración democrática.

La trierarquía constituía, por lo tanto, la representación de las clases más altas de la población en la flota. La clase hoplítica está representada por los diez *epibátai*. El resto estaba formado, salvo excepciones específicas, por individuos pertenecientes al *dêmos* subhoplítico. Dentro de este conjunto, sin embargo, se distingue un grupo concreto que aparece como el de los asistentes técnicos del trierarco, donde se incluyen los arqueros y en ocasiones, generalmente tardías, los *epibátai*, y que recibe la denominación específica de *hyperesía*.[96] Se encuentran ahí incluidos los cargos verdaderamente profesionales, *kybernétes, proireús, keleustés*, etc.[97] El texto anónimo de la *Constitución de Atenas* atribuida a Jenofonte (I,2) es muy claro en este sentido. Es el *dêmos* el que desempeña todas estas funciones, por lo que deja de ser relevante si el texto del discurso de Pericles en Tucídides (I,143,1) hay que interpretarlo como *kybernétes* y el resto de la *hyperesía* o *kybernétes* además de la *hyperesía*.[98] Ambos serían ciudadanos, encuadrados entre los que el Pseudo-Jenofonte opone a nobles y hoplitas. Es la práctica en el terreno naval, insiste el autor en I,20, la que los lleva a convertirse en buenos *kybernêtai*.

Tal era en gran medida el resultado a largo plazo de las reformas iniciadas a partir de Temístocles y de las condiciones históricas que permitía la existencia del imperio. Éste se apoya en la flota para permitir al *dêmos* vivir en gran medida de la flota, cuyo desarrollo ha traído consigo la consolidación de una plebe profesional, de un *dêmos* triérico,[99] profesionalizado, en el que, según se desprende del Pseudo-Jenofonte, la carrera puede culminar en el puesto de *kybernétes*.

Junto a este cuerpo profesionalizado, se halla el conjunto de los remeros, *naûtai*, donde las condiciones sociales resultan un poco más confusas. En primer lugar, dentro de ellos se establecen algunas distinciones, pues destacan los *thranîtai*, a los que, en el momento de la expedición a Sicilia, según Tucídides (VI,31,3), los trierarcos les añadieron una paga a la que ya recibían del tesoro público, lo mismo que hicieron con las *hyperesíai*. Parecería, pues,

una sección de los *naûtai*, destacada del conjunto para asimilarse al grado superior entre los *thêtes*, la que forma la *hyperesía*. Por otro lado, existen los *thalámioi*. Según Tucídides (IV,32,2), en Esfacteria, Cleón hizo desembarcar, armados de cualquier manera, a todos los miembros de la tripulación, salvo a los *thalámioi*, signo bastante claro de su inferioridad. En relación con esto se encuentra, en segundo lugar, el hecho de que, en ocasiones, también hay extranjeros entre los remeros, en condiciones variables, según los recursos demográficos existentes y las necesidades militares.[100] Se trata habitualmente de metecos o *xénoi*, entendidos como habitantes de las ciudades aliadas, y no como mercenarios.[101] Como ciudadanos, en más de una ocasión tuvieron que combatir en tierra, lo que de todos modos siempre se hace notar como síntoma de una gravedad tal como para alterar las situaciones estatutarias. Más excepcional aún es que los clásicos combatientes de tierra, los hoplitas, tengan que tomar los remos.

Se sabe que al final de la guerra los atenienses usaron medidas excepcionales, como cuando enrolaron esclavos para las naves que enviaron a Lesbos en ayuda de Conón, antes de la batalla de las Arginusas, según Jenofonte (*Helénicas*, I,6,24).[102] Tucídides comenta, en VII,13,2, cuando algunos atenienses embarcaban en su lugar a los esclavos para dedicarse ellos al comercio, que así se rompía la *akríbeia* de la náutica, síntoma de la disgregación social a la que lleva la guerra.[103] Otra cosa es que los esclavos acompañaran a los hoplitas como servidores, como los que estaban en Potidea (III,17,3) o los que escapaban aprovechando las condiciones en que se desenvolvía la lucha en Sicilia (VIII,13,2), que reciben el nombre de *therápontes* o de *hyperétai*, o de los que desconfiaban en circunstancias parecidas (VII,75,7), llamados *akólouthoi*. Según el Pseudo-Jenofonte (I,19), también tienen que tomar los remos a veces con su dueño, seguramente porque del mismo modo los *thêtes* pueden ir acompañados del servidor, aunque la frase se sitúa más bien en un contexto pacífico donde el navegante o comerciante tiene que realizar determinadas funciones alternativamente. En guerra, se referiría probablemente a los miembros de la *hyperesía*, los mejor situados económicamente de entre los *thêtes*.

En general, los esclavos no realizan las funciones que sirven para proteger la ciudad, más que como servicio personal al ciudadano. La guerra y la flota son propias de éste y representan un modo de garantizar sus derechos y sus libertades. En este terreno, la flota representa un paso que diferencia la Atenas democrática de la ciudad propiamente hoplítica, pues en aquélla el combate en tierra se ha hecho subsidiario, aunque indispensable, lo que lleva a la compleja elaboración teórica del discurso fúnebre de Pericles, en II,39,3, cuando hace hincapié en la identificación de la ciudad con su específica forma de luchar frente a la costumbre tradicional de identificarla sólo con la lucha hoplítica. Las vicisitudes de la guerra, con todo, pusieron de relieve las limitaciones del sistema. Normalmente los atenienses luchaban como marinos a través de maniobras complejas en que el papel protagonista estaba en la flota misma y en los *naûtai*. Los hoplitas se habían hecho sub-

sidiarios, hasta que, en Siracusa, cayeron en la trampa de luchar con la flota como si se tratara de una batalla de infantería.[104]

La guerra hoplítica parte históricamente de los enfrentamientos entre las ciudades, en su proceso de formación y crecimiento, por controlar las tierras de los alrededores, que se convierten en medio de subsistencia y espacio simbólico de su entidad. La producción para los mercados de cambio y el desarrollo de la esclavitud crea habitualmente otros medios de control militar. La guerra hoplítica no representa un medio para acceder a la captura de los esclavos o a los mercados relacionados con ellos. Sólo tras el asedio de las ciudades los hoplitas capturan,[105] para vender o para someter a explotación en la misma tierra conquistada. Por ello, cuando todavía a comienzos de la guerra, se establecen en una inscripción los tributos a Apolo de los distintos cuerpos militares (en *IG* I³, p. 138),[106] junto a caballeros y hoplitas, sólo menciona a los *toxótai* entre los que cobran *misthós*, ciudadanos o extranjeros, los que combaten en colaboración y rivalidad con los hoplitas. La guerra naval no se contabiliza como criterio de contribución a la divinidad tradicional apolínea.

Sin embargo, la guerra ha cambiado y, si los hoplitas combaten junto a tropas ligeras y caballería, en la batalla naval es donde se manifiestan más claramente las virtudes específicas de la época, la *téchne*, la *mechané* y la *empeiría*, técnica o arte, maquinación y experiencia, que se convierten en las virtudes presentes en los estrategos de la obra de Tucídides.[107] Poco a poco se desarrolla la figura del estratego experto, que por eso mismo puede acaparar poder. Pero la técnica se encuentra mayoritariamente en las maniobras navales, donde la habilidad de los marinos puede prescindir de las virtudes hoplíticas, puesta en práctica por los miembros de la *hyperesía*, verdaderos artífices de los movimientos teóricamente dirigidos por los navarcos. Ahí es donde el profesionalismo y la *téchne* se muestran superiores. Son también los marinos los que acaparan mayoritariamente el *misthós*. Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 24,1) distingue entre una primera medida, la *trophé*, concedida por Aristides, y el *misthós* (27,2), adecuado a las expediciones a larga distancia, en que el *dêmos* náutico resulta especialmente beneficiado por estar más tiempo en acción, desde que Pericles mantenía activa la flota buena parte del año, y por alejarse más fácilmente de su actividad propia, al no estar vinculado a la parcela de tierra como el agricultor.[108]

En la práctica, pues, los objetivos de los *thêtes* predominan en una gran cantidad de ocasiones en las acciones bélicas de la guerra del Peloponeso. La ideología sigue dominada por los presupuestos hoplíticos, con tendencia a imitar el mundo heroico o a competir con él. La vida ciudadana está impregnada de esa realidad. Difícilmente se reconoce la ruptura, aunque en muchas ocasiones la hubo. Difícilmente el no ciudadano se admitía como hoplita, aunque a veces lo era y los historiadores lo ponen de relieve como un hecho especial o como un símbolo de la ruptura de las instituciones.[109] Era más fácil que el meteco participara en la flota. Nunca la nave adquiere el carácter litúrgico del servicio hoplítico.[110] Los *thêtes*, pagados, permanecieron en posición

marginal en la estructura imaginaria de la ciudad. Su servicio podía ser cumplido por elementos ajenos a la ciudadanía, e incluso necesitaba de los metecos en las artes y en la náutica, según el Pseudo-Jenofonte (I,12). La ciudadanía de los *thêtes*, argumento fuerte para la defensa de su libertad, es por otro lado un concepto cuya definición se rompe hacia los ajenos, contrariamente a la ciudadanía perfectamente definida del hoplita. La guerra del Peloponeso ayudó a engendrar ambigüedades en el terreno de las instituciones en todas las líneas divisorias, coherentemente con la transformación social objetiva inherente al desarrollo democrático y a su fracaso. El terreno militar fue campo privilegiado para las manifestaciones de tales imprecisiones, puestas de relieve en circunstancias concretas del desarrollo bélico, en el campo de la acción hoplítica como en el de la flota, en las distintas formas de participación y colaboración de la caballería, los arqueros y las tropas ligeras.[111]

8. EL CAMPESINADO, LA PROPIEDAD Y EL TRABAJO AGRÍCOLA

A comienzos de la guerra del Peloponeso, cuando Pericles propuso el abandono del campo ante los invasores espartanos y la marcha de las poblaciones rurales a la ciudad, los atenienses, dice Tucídides (II,14-16), obedecieron, pero les sentó muy mal porque en su mayoría estaban habituados a vivir en los campos, ya que, a pesar del sinecismo, seguían teniendo en la *chóra* su habitación así como los santuarios que heredaban de sus antepasados. Está suficientemente claro que el sinecismo ateniense no significó la unificación urbana de las poblaciones del Ática, sino un proceso complejo, de orden sustancialmente político, que, en etapas sucesivas, identificadas con Cécrope y con Teseo, creó núcleos de población dispersos, donde se agrupaban en un sistema propio del *oîkos* aristocrático para, posteriormente, configurar una estructura política donde la aristocracia administraba solidariamente los recursos.[1] Los estudios arqueológicos más recientes muestran que, a partir del centro ateniense, se produjo una nueva colonización de la *chóra* que potenció su poblamiento en grado aún mayor que la de la ciudad misma, considerada como *ásty*;[2] colonización que suplió en Ática lo que en otras ciudades tuvieron que buscar en las colonias de ultramar. Los resultados fueron, al parecer, mayoritariamente, los asentamientos en comunidades aldeanas que tienden a identificarse con los «demos» como unidades territoriales reconocidas en época de Clístenes.[3] El texto de Tucídides las identifica ideológicamente con la *pólis* de cada uno,[4] lo que justifica las tradiciones sobre la existencia de diversas *póleis* en el Ática primitiva, cuatro o doce, base del sinecismo como teórica unión de ciudades.[5] La cuestión está en que, todavía al iniciarse la guerra del Peloponeso, seguían viviendo, según Tucídides, en su mayoría, en tales agrupaciones aldeanas y que los datos arqueológicos y epigráficos atestiguan su vitalidad en los siglos V y IV.[6]

El texto de la *Constitución de Atenas* de Aristóteles, 24, ofrece alguna dificultad a este respecto. Según el autor, cuando la ciudad se hizo fuerte y hubo reunido mucho dinero, Aristides les aconsejó tomar la hegemonía y bajar de los campos a vivir en la ciudad (*ásty*), pues habría alimento (*trophé*) para todos, a través de las expediciones militares, las guarniciones y la dedicación a los asuntos comunes, a la política. La fortaleza del *dêmos* se refiere

a la batalla de Maratón en unos casos y a la flota consolidada por Pericles en otros,[7] donde el protagonista es «los muchos». El ciclo se desarrolla desde Maratón, a partir de donde la fortaleza del *dêmos* y la potencia naval evolucionan de modo más o menos paralelo. El papel de Aristides responde al reflejo de su propia biografía, de su oposición a la flota, al identificarse en cierta medida con los maratonómacos, pero también al impulsar la liga de Delos y la hegemonía naval. Es el ejemplo representativo de la reconversión de una parte de la oligarquía ática, que ahora se aproxima circunstancialmente a posturas como la de Temístocles, como acaba de notar el propio Aristóteles, en el capítulo 23,4-5, de la misma obra. Algunos autores desautorizan el texto de Aristóteles (24,1) por su incompatibilidad con el de Tucídides (II,14-16).[8] Seguramente se trata más bien de dos aspectos de la misma realidad, enunciados de manera un tanto polarizada, sobre todo por parte de Aristóteles, que parece referirse a un abandono de las tierras, seguramente por su interés más político que documental, empeñado en señalar el carácter no agrario de la democracia ateniense. Tucídides en cambio habla de la mayoría, lo que no impide pensar en una creciente población urbana relacionada con el desarrollo del imperio a partir de las guerras médicas. El texto de Tucídides no es exclusivista, aunque trate de poner el acento en las repercusiones de la estrategia naval sobre esa población que, en gran número, sigue viviendo en sus aldeas. Ello no impide que, además, se desarrolle un sector de la población capaz de vivir en la ciudad gracias a las rentas procedentes del imperio, dedicado a las funciones públicas que el mismo imperio engendraba.[9] Atenas, en los inicios de la guerra del Peloponeso, era una ciudad donde la población campesina y la que en la urbe vivía gracias al imperio formaban una unidad compleja sostenida en el equilibrio de la prosperidad.

Las tierras explotadas eran el resultado de una larga historia, iniciada con la transición de la época oscura a la época arcaica. Las reformas de Solón, la tiranía y la democracia han configurado una realidad en la que no es preciso separar tajantemente uno y otro modo de vida,[10] pero el peso de uno y de otro aspecto se manifiesta en la ciudad, capaz de marcar las condiciones de vida del campo mismo. Las reformas de Solón afectan sobre todo al modo en que la vida del *dêmos* se realizaba políticamente, en la ciudad, pero se sustentaba en otras reformas que afectaban de modo directo a la explotación rural.[11] Desde entonces quedó fijada una forma de cultivo, como la que se describe en los *Acarnienses* de Aristófanes (995-999), en que los viñedos y las higueras se hallan rodeados por los olivos, tendente a la autarquía, pero carente de cereales, por lo que la vida del campesino se ve inserta, a pesar de todo, en el mundo de los cambios. La autarquía se muestra como una tendencia, en cierto modo utópica, que dirige el pensamiento del campesino, demasiado delineado, de la comedia de Aristófanes. El propio Jenofonte, en *Memorables* (II,9,4), omite la mención de los cereales. Ello no quiere decir que no se cultivaran desde la época de Solón, cuyas leyes habían favorecido la exportación de todos los productos con esa excepción. Lo que significa es que la

producción agrícola del Ática que se orientaba al mercado no contaba con los cereales, pero sí se cultivaban en beneficio de la subsistencia autárquica, como producto secundario, condicionado entre otras cosas por la misma configuración del terreno. La agricultura griega de todos los tiempos, especialmente en Ática, se caracteriza por la existencia de prácticas como la de cultivar los cereales debajo de los olivos.[12] Autosuficiencia y producción para el mercado se compaginan de este modo, con la contrapartida de que, de manera endémica, el Ática sufría escasez de grano. La estructuración política producida a través de las diferentes vicisitudes históricas, de Solón a Pericles, ha creado los lazos que permiten asociar las colectividades rurales a la estructura institucional vinculada al desarrollo de la ciudad. En tales circunstancias, los campesinos no sólo necesitan acudir en gran cantidad de ocasiones a los mercados para abastecerse de los productos de que carecen, sino que ellos mismos deben convertirse en mercaderes para vender los productos de que sus propiedades resultan excedentes. La aspiración autárquica del campesino tropieza constantemente con una realidad derivada del hecho de que la ciudad se ha transformado en el lugar donde se han resuelto los problemas agrarios de la época arcaica. Donde la acción de los mercaderes se hace más presente es, como resulta lógico, en la importación de granos, sometida a la acción de magistrados específicos y a una regulación, indicativa de cómo se ha integrado de hecho la agricultura en la vida de la *pólis*. La importancia institucional dada a la flota no es ajena, por ello, a los problemas de la agricultura ática. Con todo, el territorio de Ática es suficientemente grande para admitir variedades en las prácticas económicas e institucionales, hasta tal punto que, si el ágora de la ciudad misma representaba el centro de los cambios para muchas zonas agrarias, sin embargo, hay otros territorios, de difícil acceso a Atenas o al Pireo, o incluso a Sunio, donde la proximidad de los distritos mineros parece haber favorecido los intercambios, aunque no se detectan en ellos actividades mercantiles propias. A pesar de que puede haber mucha exageración en ello, el Diceópolis de los *Acarnienses*, mientras esperaba que se celebrara la sesión de la Asamblea, añoraba los campos en que se desconocía el verbo «comprar». Acarnas no está muy alejada de Atenas, pero tenía fama de considerarse en gran medida autosuficiente, aunque en ello hubiera una buena parte de ideología.[13] Se dan, sin duda, condiciones suficientes para que, elaboradas, se conviertan en elementos para la creación de un discurso autocomplaciente. Tal circunstancia favorecía la estabilidad de los lugares de asentamiento, que se mantienen por lo menos hasta comienzos de la guerra del Peloponeso, a pesar de que la ciudad se transformara en el ámbito político e institucional, e incluso en el monumental y urbanístico.[14] En realidad, al desarrollarse el sistema de explotación esclavista, también los campesinos con explotaciones familiares tienden a dejar de ser autosuficientes para integrarse en la producción para el mercado.[15]

De datos de la oratoria del siglo IV y de la epigrafía se deduce que, en general, las unidades de explotación en el Ática no eran nunca excesivamente

grandes, a pesar de que los datos conocidos se refieran normalmente a los más ricos.[16] Ahora bien, muchos de los ricos conocidos tenían en su poder una buena cantidad de pequeñas propiedades, mientras ellos vivían en la ciudad, desde donde las administraban, al tiempo que controlaban el poder político y contribuían al tono prestigioso de la vida urbana. Las estelas áticas referentes a las confiscaciones de los hermocópidas en el año 415 (*IG*, I³, pp. 421-430),[17] muestran cómo las propiedades de estos jóvenes miembros de las familias más ricas de Atenas se hallaban fragmentadas a lo largo de varios demos, al tiempo que pertenecían a diferentes tipos en lo que a explotación y productos se refiere. En tales casos era más fácil la autosuficiencia, que se establecía como modelo a partir de las posibilidades de la aristocracia. No era ese, sin embargo, el caso de Pericles,[18] que, según Plutarco, en el capítulo 16, párrafo 4 de su *Vida*, ponía todos los productos de sus tierras en el mercado y compraba lo que necesitaba. De hecho, las tensiones entre uno y otro modo de entender la explotación de la tierra se manifestaban tanto en la tácticas militares como en la concepción del papel desempeñado por la propiedad físicamente considerada.[19] Como en la estrategia militar, Pericles llevaba hasta sus últimas consecuencias la marcha del sistema agrario integrado en la ciudad y en los mercados de cambio. La dicotomía, en realidad, no era tan fuerte, pues ni Pericles abandonaba del todo la defensa del territorio, ni la pasividad de los hoplitas era constante en la guerra. Más problemática es la cuestión de los daños que proporcionaban al campo las correrías lacedemonias. Desde luego, es cierto que no inutilizaban los territorios para posteriores campañas de explotación,[20] pero también es cierto que inutilizar una sola cosecha es un mal de gran envergadura para la ciudad griega, dependiente de la producción anual, y la ponía en condiciones de dependencia con respecto al comercio exterior, lo que no sólo encarecía el producto sino que también disminuía el papel social de los mismos hoplitas. Para éstos, no se trataba sólo de una cuestión de prestigio en relación con sus tradiciones y con su ideología, sino también del papel real desempeñado en la economía de la ciudad-estado, no sólo como soldados, sino como agricultores orgullosos de su capacidad para alcanzar la autarquía. De este modo, también tiene una base material la tendencia de los *georgoí* a identificarse con los enemigos de la democracia, aunque sus manifestaciones pertenezcan más bien al terreno de la propaganda política del tipo de la expresada en la anónima *Constitución de Atenas*, donde hoplitas y campesinos se encuadran en el bando de los ricos y nobles, o en la comedia aristofánica, donde caballeros y pueblo agricultor constituyen una alianza ante los demagogos, personajes característicos de la democracia urbana en su momento más radicalizado. Pero también se expresa en el campesino *autourgós* del *Orestes* de Eurípides, cuando el poeta parece haber perdido las esperanzas puestas en la vida política, de modo que ya no vibra ante los debates en que se manifiestan con vitalidad sus contradicciones, sino que tiende a huir de ellas para refugiarse en una alternativa proteccionista y en un misticismo evasivo.

En ese ambiente, se facilita el renacimiento del prestigio de los ricos, salvadores de la ciudad, capaces de obtener de nuevo, de modo conflictivo, el reconocimiento de amplios sectores de la población, agricultores y *dêmos* urbano. Antes de la expedición a Sicilia, Alcibíades (en Tucídides, VI,16,1-4) defiende su derecho al mando sobre la base de la gloria de sus antepasados y por su capacidad para ser útil a la patria. Tal utilidad se fundamenta en las victorias obtenidas en los Juegos Olímpicos. Es el mismo criterio por el que la aristocracia arcaica, al dar prestigio a la ciudad, aumentaba el suyo propio. En el discurso aparecen unidos y mutuamente condicionados conceptos como *timé* y *dýnamis*, que afectan al plano del individuo y al de la ciudad. La honra y la potencia de la ciudad se hacen depender de las de determinados individuos, que establecen un vehículo a través de las coregías y de toda clase de liturgias.[21] La riqueza que se redistribuye en la ciudad de Atenas es fundamentalmente la que procede de la propiedad agraria, fuente del funcionamiento de la ciudad como centro de convivencia. Paralelamente es la fuente para que el prestigio de los poderosos se desarrolle y se plasme en el desempeño de cargos directivos. Estos grandes propietarios, capaces de atender a las funciones públicas por vías privadas, no poseen exactamente grandes propiedades, sino que tienen el control de buen número de pequeñas propiedades a veces repartidas por varias regiones del Ática.

Desde el punto de vista legal, la propiedad de la tierra ática, así como, en general, la de toda la Grecia antigua, se encuentra sometida a un debate que ofrece dos caras. De algunos datos se hubiera llegado a la conclusión de que, al menos hasta la guerra del Peloponeso, existía una norma que impedía que fuera alienada. Tras la guerra del Peloponeso, por otra parte, se había producido un proceso de ruptura de la norma que había conducido a una violenta alteración del sistema, manifestada sobre todo en una acumulación que había desequilibrado los fundamentos económicos de la ciudad-estado en favor del gran latifundio esclavista. El estudio de los datos ha llevado a una matización importante de los dos aspectos del problema, unidos entre sí como partes de un mismo fenómeno. Los estudios que han proporcionado los datos para llegar a tales matizaciones parten sobre todo de las inscripciones referentes a los *hóroi* o mojones delimitativos de la propiedad.[22] El notable aumento de inscripciones daba la impresión de un crecimiento de las transacciones en el campo de las propiedades agrarias. Para Fine, si no hay hipoteca de la tierra en favor de los acreedores antes de la guerra del Peloponeso, es porque la tierra es efectivamente inalienable,[23] argumento que ha sido criticado desde distintos puntos de vista.[24] Por un lado, no parece evidente que la tierra haya sido inalienable hasta el comienzo de la guerra del Peloponeso; por otro, el movimiento que se produce en el sistema de propiedad después de la guerra no responde a ese fenómeno jurídico.[25] La sociedad ateniense experimentó una serie de alteraciones que proyectarían sus consecuencias hacia la posguerra para alcanzar todas sus dimensiones a lo largo del siglo IV. El fenómeno jurídico más característico en este sentido es el de la *énktesis*, por el que se concede la posibilidad de acceder a la pro-

piedad de la tierra ática al no ciudadano[26] y el arrendamiento de ésta incluso a los esclavos.[27] El caso más antiguo de la primera parece situarse hacia el 429 a.C., en relación con el culto de la diosa Bendis, de origen extranjero, que llevaba consigo una concesión especial de derechos a la tierra, pero en general no va acompañada de concesiones de tierra por el estado. El único caso seguro de la concesión de la *énktesis*, de todas maneras, en el siglo V, corresponde ya al año 410 y se refiere a la concesión a los asesinos de Frínico, de acuerdo con *IG*, I³, 102, pp. 30-32, donde se señala la fórmula de la *énktesis*, igual que la de los atenienses, para la tierra y la casa.[28] A partir de este fenómeno, más que a un problema de alienabilidad de la tierra, se llega al de las relaciones entre la tierra y la ciudadanía.[29] En efecto, la ocupación del Ática y la devastación de la tierra produjeron, a pesar de la tesis de Hanson,[30] graves problemas en el campesinado, aunque la tierra en sí pudiera recuperarse anualmente. No todos los propietarios podían soportar las pérdidas anuales, por muy recuperables que fueran las tierras. Por otro lado, de ese modo, los hoplitas ciudadanos caían en una situación de dependencia con respecto a la importación, que acababa con la conciencia, un tanto ilusoria, desde luego, de su autosuficiencia. El campesino que al comienzo de la guerra habitaba las tierras del Ática y creía en la guerra hoplítica vio cómo se transformaba la realidad a su alrededor, mientras, desde 412, los peloponesios tenían una guarnición en Decelia que agravaba los efectos de su presencia, facilitaba la acción devastadora de que se sustentaban y provocaba la fuga de esclavos.[31] Según se desprende de la situación del siglo IV, de la actividad económica en torno a la tierra reflejada en los oradores áticos, las consecuencias económicas de la ocupación favorecieron la acumulación y la ruptura de la correspondencia entre ciudadano y propietario de una parcela de tamaño equilibrado, fundamento de los ejércitos hoplíticos.

Parece evidente que las tierras no quedaron incapacitadas para la producción al finalizar la guerra. También parece evidente que, al menos de manera inmediata, no se produjo una acumulación que dejara sin tierra a los pequeños campesinos. El promedio de las parcelas seguía siendo de tamaño medio.[32] Cuando se propuso la reducción del número de ciudadanos para incluir exclusivamente a quienes tenían tierra, sólo quedaron fuera cinco mil. Los cálculos permiten deducir que, por lo menos, tres cuartas partes de la ciudadanía eran en esas condiciones poseedoras de tierra.[33] Sin embargo, en sus manifestaciones, también parece evidente que la realidad agraria del Ática ha cambiado entre el principio y el final de la guerra. La cuestión consiste en que no se trata de una crisis cuantificable que produjera la decadencia del siglo IV.[34] En el siglo IV se produciría un crecimiento renovador que, en gran medida, transformó la sociedad ateniense, pero también era efecto de las modificaciones que habían tenido lugar durante la guerra. En dicho siglo pueden continuar vigentes las pequeñas propiedades y puede permanecer sin cambios, en líneas generales, el tamaño de las propiedades, pero, a gran escala, pasa a estar presente en el mundo agrícola de modo dominante el tipo de explotación capaz de producir para el mercado. La riqueza agrícola pasa

a formar parte, sin duda sustancial y básicamente, de fortunas que se mueven en el mundo de los cambios y de los productos manufacturados y, por lo tanto, en el de las relaciones monetarias, en el de la crematística, en términos aristotélicos.[35] Paralelamente, se crean las condiciones para el desarrollo de los sistemas de arrendamiento, condicionados por el aumento de los intercambios monetarios, pero también transformados en factor determinante de formas de acumulación que facilitan la rentabilidad de la agricultura en una economía de producción para el mercado.[36] El siglo IV será el escenario de transformaciones económicas tales que permitirán la alteración de las determinaciones estatutarias,[37] lo que permite afirmar una vez más que el sistema de estatus, fundamental, según algunos, para comprender las sociedades antiguas,[38] no es más que una manifestación superestructural de las relaciones económicas de clase.

Permanece la cuestión de cuál es el papel de la agricultura en esa transformación y qué papel desempeña la guerra en ella.[39] Desde luego, la guerra no fue la que transformó la sociedad ateniense, por mucho que haya de tenerse en cuenta la devastación de los territorios, la demografía y la alteración del papel del derecho de ciudadanía que en ella tuvieron lugar. La guerra constituye un importante acontecimiento, que se encuadra en un proceso más amplio en el que Atenas deja de ser una ciudad basada en la identidad del ciudadano-hoplita-campesino propia de la *pólis* arcaica. Que Atenas hubiera emprendido esa transformación es una de las causas de la guerra, si no la principal o única causa, en el sentido de que en ella se sintetiza todo el proceso, tanto de las vicisitudes internas como de las procedentes de sus relaciones con otras *póleis* y con otros pueblos. También las guerras médicas fueron parte de ese proceso, de modo muy diferente, desde luego, como reflejo de preocupaciones de origen hoplítico, entrelazadas con los impulsos dinámicos que procedían de las poblaciones hoplíticas liberadas en el desarrollo histórico de la democracia, desde Solón a Clístenes. Desempeñaron un papel porque facilitaron una específica forma de salida a los problemas internos, al crear la alternativa naval, modo de manifestación de aquellas poblaciones, en un cuadro donde los más ricos accedían germinalmente al mundo de los mercados. Al mismo tiempo, el imperio favorecía el establecimiento de cleruquías[40] y con ellas la promoción de los *thêtes*, con lo que la integración social se llevaba a cabo por dos vías diferentes y complementarias para colaborar a la estabilidad interna. Así, la actividad de la población ateniense se diversifica. En Atenas se produce el fenómeno de que los que no poseen tierras para justificar en ellas su participación en el ejército ciudadano y en la ciudadanía misma, aunque tengan pequeñas parcelas que no alcanzan lo necesario para ser incluidos en el tercer grupo del censo soloniano, adquieren un papel predominante en la vida económica, militar y política a través de la flota, elemento de distorsión del sistema social de la *pólis* en sus presupuestos arcaicos.

Todo el proceso evolutivo relacionado con la Pentecontecia significó, por lo tanto, una diversificación de las actividades de los atenienses, paralela tan-

to a la capacidad de control de territorios exteriores al Ática como al control de poblaciones susceptibles de verse reducidas a esclavitud. Ambos efectos fueron paralelos, pues el control de los territorios ultramarinos y de los mares facilitaba el acceso a zonas de mercados o a territorios donde era posible la conquista del bárbaro. No en vano esta es la época en que se consolida entre los griegos la mentalidad propicia para su utilización como esclavo, la de que es esclavo por naturaleza y radicalmente diferente al griego. La guerra médica era vista como una manifestación del conflicto por el que el bárbaro se transformaba en esclavizador y en esclavizado, en una dicotomía que reflejaba la realidad social. La Pentecontecia impulsó el proceso, pero también lo hizo llegar a sus límites. Al mismo tiempo que crecía la explotación del trabajo esclavo se desarrollaba la capacidad del ateniense de ser libre, de quedar exento de los trabajos más duros, porque accedía al instrumento de control, a la flota, y así, a través de la ciudadanía, garantizaba su libertad. El trabajo duro podía quedar en manos de los esclavos y sus rentas procedían del imperio. Éste constituía la otra faceta de esa realidad, pero, como tal, tocó también sus propios límites, pues entre las ciudades controladas se suscitó el descontento, factor fundamental para la marcha de la guerra.

Durante la guerra del Peloponeso el trabajo de los esclavos era utilizado por los propietarios de tierra, por los campesinos más pobres o más ricos,[41] en funciones múltiples, vinculadas a la vida doméstica y a la producción indistintamente, como indistintamente el campesino realizaba ciertas funciones artesanales o vendía productos en el mercado. Los hoplitas podían incluso llevar a sus servidores en el combate. La actividad económica principal era la agricultura y tendía a utilizarse en ella el trabajo de los esclavos.[42] Ahora bien, aquí parece situarse el cambio importante que, en este terreno, puede atribuirse a las vicisitudes de la guerra del Peloponeso. Ésta trajo consigo un importante descenso demográfico que afectaba a hoplitas y caballeros, por lo que las posibilidades de continuar explotaciones rentables se redujeron a las tierras de los más poderosos. Así se explican algunos de los movimientos económicos que corresponden a la época posterior a la guerra. El número de esclavos y de explotaciones esclavistas rentables creció notablemente en esa época. La explotación de Iscómaco resulta un paradigma en el esquema económico del mundo socrático representado por Jenofonte. El caballero ha aumentado su prestigio en la guerra, se ha consolidado ideológicamente y busca la rentabilidad en la explotación agrícola que refuerza su situación.[43] Los campesinos se empobrecen sin que necesariamente hayan quedado sin tierra. El pequeño campesino, propietario de un solo esclavo, o incapaz de acceder a su explotación, no es capaz tampoco de acceder a las formas económicas que la guerra ha dejado abiertas, a pesar de todo. La reestructuración consecuente ha favorecido a las clases más altas del sistema soloniano. Para el campesino, el desarrollo de la esclavitud y del imperio tiene efectos múltiples, que configuran los aspectos contradictorios de su realidad a lo largo del período de la guerra. Por un lado, disfruta del trabajo de los esclavos. Muy miserable tiene que ser un campesino para no poder contar al menos

con un servidor que colabore con él en el trabajo de la tierra. Sería ya el que, según Aristóteles, tiene que usar como esclavos a su mujer o a sus hijos. En los oradores del siglo IV y en la comedia, la absoluta carencia de esclavos aparece como síntoma de la más baja posición en el orden económico y son los esclavos los que marcan el valor de las propiedades.[44] Para el campesinado medio, para el hoplita, el esclavo representa un instrumento fundamental para la producción y para poder ejercer sus capacidades como ciudadano, en la paz y en la guerra. Además, en una dimensión igualmente positiva, también al campesino le permite ser libre el trabajo esclavo empleado por los propietarios más poderosos.[45] En efecto, el campesino accede históricamente a los derechos plenos de la ciudadanía en el proceso de desarrollo de la *pólis* arcaica, de modo paralelo a la configuración de los ejércitos hoplíticos, al mismo tiempo que, en un movimiento complejo con la intervención del desarrollo de los cambios y de las guerras de conquista, se difunde el trabajo esclavo. Los propietarios prescinden de la explotación y de la dependencia de los campesinos pobres como consecuencia de la *stásis*, instrumento revolucionario de presión que transforma las estructuras económicas de la ciudad y obliga a las concesiones, pero éstas se ven contrarrestadas por la creciente actividad económica alternativa vinculada a los cambios mediterráneos y por el acceso paralelo a los lugares donde las poblaciones son susceptibles de ser sometidas a la esclavitud y de incorporarse a los mercados de esclavos. Así, el avance que se materializa en el proceso histórico de Dracón a Temístocles representa uno de los logros del campesinado, su capacidad para trabajar sus tierras libre e independientemente, en una relación indirecta con la ciudad como lugar privilegiado de los cambios, pero manteniendo sus asentamientos rurales, sus costumbres y sus prácticas, con las tierras que les garantizó la constitución soloniana, con los instrumentos jurídicos a que accede en época de Pisístrato, en los centros comunes de convivencia y de intercambio político representados por los demos que recuperaron su protagonismo en la democracia de Clístenes.

Sin embargo, por otra parte, el desarrollo de la esclavitud ofrece igualmente una cara negativa desde el punto de vista del campesinado. Es la que se puso de relieve durante la guerra del Peloponeso. El hecho de que el uso del trabajo esclavo, como fenómeno potenciado por el imperio, favoreciera igualmente a los *thêtes* y los colocara en situación de acceder a las prácticas políticas y a la defensa activa de la ciudad colocó a los campesinos en una posición subsidiaria en el plano de las relaciones entre política y economía. No era su proyección la que se tenía en cuenta en el momento de elaborar en la Asamblea los planes comunes de vida para la paz o para la guerra. Los *thêtes* liberados podían llegar a tener más influencia en las decisiones generales, dado que, en ocasiones, sus proyectos coincidían más fácilmente con el de algunos políticos, para los que el mundo de los cambios marítimos y la adquisición de mano de obra esclava primaba sobre los intereses del agricultor, aunque él mismo fuera propietario agrícola, pues se diferenciaba de la masa campesina en la tendencia al uso creciente de la mano de obra com-

prada o adquirida por la guerra. Durante el siglo V, Atenas se llena de esclavos de diversas procedencias, principalmente de la costa norte del Egeo, de Tracia, donde desde la época de Pisístrato fue tan importante el mantenimiento de las relaciones de dominio. De este modo, la esclavitud como mercancía promovía entre los campesinos sensaciones contradictorias, como las que se reflejan en el texto de la *Constitución de Atenas* atribuida a Jenofonte, donde, si bien se estima imprescindible la esclavitud, también se considera una fuente de problemas y de inseguridades, pues no está claro quién es libre y quién es esclavo. El autor anónimo, en I,10-11, preferiría la esclavitud de tipo hilótico, donde el dependiente está perfectamente definido y controlado, ninguno puede confundirse ni entrar en relaciones ambiguas con ningún libre y, en cambio, todo poseedor de un *klêros* puede contar con el trabajo del dependiente y con su colaboración en la guerra cuando combate como hoplita. El hilota tiene todas las ventajas del esclavo y ninguno de sus inconvenientes porque, en Esparta, ni promueve la libertad de los *thêtes*[46] o su capacidad política, ni resulta el objetivo de los proyectos políticos de los grandes, empeñados en el acceso al mercado para los productos de sus tierras y para la provisión de los esclavos. No es extraño, por ello, que entre el campesinado ático se generalizara el filolaconismo, que expresaría de modo teórico la ideología del sistema hoplítico ya en el siglo IV, o la tendencia expresada en las comedias de Aristófanes a señalar las similitudes y los motivos de acercamiento a los espartanos, la consideración de que éstos eran tradicionalmente amigos, frente a la hostilidad que se materializaba en la guerra misma. Para el campesino ateniense, sin embargo, resulta fundamental el uso del esclavo. En la utopía aristofánica de la riqueza, expresada en la *Asamblea de las mujeres* (651-652) ya en el siglo IV, sólo se explica la felicidad sobre la base de que es el esclavo el que, naturalmente, trabaja y asume la producción que, por supuesto, está centrada en la tierra. Otra cosa es que los esclavos que se citan en los discursos de los oradores áticos aparezcan como dedicados a funciones domésticas. Resulta difícil creer que el campesino que usa a su esclavo en la casa o como asistente del hoplita realice él solo el trabajo de la tierra, el más duro de los que tiene que realizar.

En el otro plano se encuentra la propiedad de Iscómaco. A pesar de la fecha de redacción, el *Económico* de Jenofonte sitúa la acción dramática antes del año 404.[47] Las razones por las que la tierra estaba anteriormente sin cultivar no hay que buscarlas, por lo tanto, en las devastaciones de la guerra misma, sino en razones inherentes a la explotación. En muchos aspectos, es desde luego difícil distinguir qué es lo que, de todos modos, procede de las preocupaciones del propio Jenofonte en relación a su época, víctima de la guerra. Sin embargo, la propiedad que se describe tiene que ver más con un momento de crecimiento general, relacionado con el apogeo de Atenas, donde aparecen las condiciones para la creación de una gran propiedad esclavista. Como en toda obra doctrinal situada teóricamente en una realidad pasada, aunque las intenciones se refieran lógicamente al presente, el efecto que se produce es sintético, en el sentido de manifestar las preocupa-

ciones que ese pasado despierta en relación con el presente, o los planteamientos que se consideran fundamentales para enfrentarse con las herencias del pasado. En el *Económico*, los problemas relacionados con la esclavitud, con el trato a los esclavos y la actitud del dueño, se interfieren constantemente con los relacionados con el mando militar y con la dirección política.[48] Jenofonte, como *kaloskagathós*, preocupado por la misión de los caballeros en la sociedad y en la guerra, se plantea el problema económico a partir de la guerra del Peloponeso, como diálogo socrático, porque en la guerra del Peloponeso se puso de relieve el papel de la caballería en la sociedad democrática y en la guerra imperialista, en la que se incardina el mundo social en movimiento hacia la consolidación del trabajo esclavo. Ahora bien, esa consolidación tiene como contrapartida una liberación del *dêmos* que llega a convertirse en peligro para la disciplina militar. Desde su perspectiva, Jenofonte se plantea por igual la sumisión del esclavo y del soldado, los dos elementos básicos para la constitución del sistema de propiedad ejemplarizado por él. El Jenofonte del *Económico* (XIV,9) acepta que debe tratar a los esclavos como libres cuando se entera de que son justos, del mismo modo que pretende tratar a los libres como esclavos en el proyecto militar de su época, que se desdobla igualmente en un proyecto económico, cuando, en su propia época, tras la derrota en la guerra, tras el fracaso del imperialismo, pretende conservar los mismos sistemas de explotación. Sin imperio, la esclavitud tiene que buscar nuevas formas de suministro y para ello es necesario que el *dêmos* ateniense no sea tan libre. Este es el lado del problema en que el propietario esclavista se encuentra en relación positiva con el campesinado, en una forma de solidaridad que tiene en común un contrincante representado por el *dêmos* subhoplítico.

En la época imperial, la esclavitud permite la concordia[49] entre el campo y la ciudad, pero la guerra rompe en varios frentes la concordia misma y uno de ellos fue precisamente el de la esclavitud, que se convierte así en una fuerza con dinámica polivalente, sostén de la sociedad democrática y factor de su desintegración, sobre todo a través de las relaciones con el campesinado. La comparación con Roma puede resultar ilustrativa, no por la similitud, existente sólo en tanto en cuanto la liberación del pueblo urbano sin tierras dependía del desarrollo de la esclavitud. Inversamente, en Roma, el campesino soldado quedó virtualmente eliminado con el desarrollo del sistema esclavista a gran escala. Esa misma gran escala hizo posible una supervivencia mayor de la masa urbana, convertida en clientela de las grandes familias políticas.[50] La consolidación del imperialismo no tuvo punto de comparación. El ateniense, en relación con el romano, queda reducido a una escala muy pequeña. La masa urbana romana favoreció el desarrollo de clientelas, rivalidades gentilicias y, finalmente, del imperio mismo. En Atenas se conservó el campesinado libre. Ni la esclavitud ni el imperialismo alcanzaron la escala romana. Sin embargo, la presencia de ambos factores pone en duda la existencia idílica de una sociedad campesina en que se conjuga independencia y participación política. El conflicto procede del enfrentamiento a varias ban-

das, con el ciudadano pobre, con el esclavo, con el rico propietario tendencialmente esclavista. Sus posibilidades de alianzas resultan así ambiguas y la consecuencia viene a ser la representada por la actitud del campesino en la guerra del Peloponeso, combatiente hoplítico orgulloso de su papel comunitario, defensor de la ciudad, que necesita al esclavo, pero queda a veces reducido a un papel subalterno en relación con la flota, con los *thêtes*. Aliado al caballero, encuentra en éste en ocasiones al representante de la nueva explotación que usa al esclavo en grado mayor y que, en consecuencia, orienta la estrategia general hacia acciones militares que superan los límites de las aspiraciones de los hoplitas e incluso se hacen peligrosas para éstos.

La alternativa al trabajo esclavo, que podía estar representada por el trabajo libre asalariado del *misthós*, ofrece en la época aquí incluida un volumen verdaderamente poco importante.[51] Siempre hubo *misthotoí*, identificados en los textos más arcaicos con los *thêtes*, individuos no integrados que, de manera inestable, buscaban alquilarse para los trabajos más bajos, peores que los esclavos.[52] En Atenas, los *thêtes* se han integrado en la ciudadanía activa, de manera no siempre clara, pues es frecuente el reflejo ideológico que los equipara a los esclavos. Las medidas solonianas y las reformas de época de Pericles, que iban en paralelo con el uso de la flota, transformaron a los *thêtes* en colaboradores plenos de la ciudadanía. Sin embargo, la guerra misma representó, también en este terreno, un factor de efectos múltiples. La conservación de la libertad de los *thêtes* exigía la constante actividad naval, justificadora del *misthós* y creadora de las condiciones necesarias para la recaudación del *phóros* que proveía el dinero. Pero la guerra llevó a la derrota y a la reacción que se opondría a esa libertad. El *dêmos* tendía, a partir de ahí, a entrar en el mercado del trabajo servil. El trabajo del libre era equiparado ideológicamente al del esclavo. Si había trabajo libre, éste no representaba el modo dominante de establecer las relaciones laborales. Al contrario, es el trabajo servil el que marca la denominación, tanto que el estatuto jurídico tiende a vaciarse de contenido. La consecuencia es que llega a considerarse esclavo quien realiza el trabajo propio de los esclavos. En la teoría, Aristóteles señala las posturas. No debe, desde su punto de vista, disfrutar de los derechos del libre quien realiza el trabajo propio de los esclavos.[53] En otro plano, más real y menos teórico, algunos discursos de oradores áticos del siglo IV muestran que, para el pobre, era posible ser considerado esclavo al tener que realizar ciertas funciones.[54] Tales coyunturas parecen el efecto de la guerra. Antes, no sólo el libre pobre podía permanecer como libre, defendiendo su estatuto a través de las instituciones democráticas, sino que el rico podía obtener esclavos para el trabajo de la tierra sin oprimir al libre que no fuera poseedor de tierras. Pero, por otra parte, la situación también le permitía a ese mismo rico cultivar su tierra y obtener ganancias sin ejercer presión sobre los otros campesinos. Con la guerra comienzan a alterarse las relaciones de concordia. El pequeño campesino, con mayores dificultades para obtener mano de obra esclava, aumentadas por los problemas específicos de la guerra, corre el riesgo de caer en la pobreza, circunstancia de la que se que-

jan los personajes de Aristófanes. El rico propietario pretende aprovechar la pobreza del ciudadano sin tierra para su utilización en servicios próximos a la esclavitud, pues también para él se hace difícil el aprovisionamiento. Políticamente, la tensión se manifiesta en el intento de volver a la situación en que sólo tiene derecho quien posee las armas del hoplita y la tierra correspondiente, modo de poder someter, en el terreno de los estatutos jurídicos, a los *thêtes*, que vuelven a definirse, en el plano derivado de su real situación laboral, como posibles esclavos. La historia del trabajo sometido al *misthós*, más que pertenecer al plano de la explotación agrícola, pertenece al de las transformaciones sociales que, dentro de unas relaciones dominantes de tipo esclavista, se ven influidas por los fundamentos económicos de la Atenas de la época para equipararse a la esclavitud. Para el agricultor, el uso de uno o de otro, del libre asalariado o del esclavo, es relativamente anecdótico, pues, al alquilarse, el primero se aproxima a la naturaleza del segundo.[55]

No se puede hablar de que la guerra del Peloponeso transformara las realidades agrícolas para acabar con la pequeña propiedad en favor de una oligarquía de grandes propietarios que produce para el mercado, pero sí de que la guerra favoreció el desarrollo de las propiedades grandes explotadas a través de la mano de obra esclava, frente a los pequeños campesinos empobrecidos, con dificultades para hacer frente tanto a la crisis bélica como al crecimiento que, contradictoriamente, la acompañaba. Esto llegó a ser así también en las tierras conquistadas, donde la transformación en colonia o cleruquía no era normalmente definitiva, sino que podía llegar a convertirse en un modo de apropiación individual por parte de los aristócratas, capaces así de aumentar sus grandes propiedades. Por ello, los ricos atenienses poseían tierras dispersas por el Ática y fuera del Ática, producto del proceso especulativo que acompañaba al proceso de desarrollo de los intercambios.[56] Desde el principio, las cleruquías de Lesbos de 427, según Tucídides (III,50,2), fueron trabajadas por dependientes, lesbios sometidos.[57] En ello se ve cómo en las cleruquías mismas se produce el paso de la dependencia colectiva inicial de las poblaciones conquistadas a la formación de propiedades esclavistas insertas en el mercado. Los ricos podían además esclavizar al pobre, a veces en la realidad, utilizándolo, por medio del salario, en trabajos propios de esclavo, pero a veces también consiguiendo su reducción, en el plano jurídico o estatutario, a la condición de esclavo. La crisis de las posibilidades de acceso a los mercados de esclavos que va unida a las luchas por la hegemonía, en el siglo V primero y en el IV después, condujo, ante todo, a que la guerra se convirtiera en un instrumento para la esclavización entre griegos y, más tarde, a que esta esclavización pretendiera llevarse a cabo incluso entre los propios atenienses, entre los que el trabajo libre no llegó a ser más que una forma de denominar el trabajo esclavo. La agricultura seguía siendo una ocupación de libres, pequeños propietarios, que utilizaban esclavos en su vida laboral, civil y militar y que se hallaban inmersos en un mundo dominado por tales relaciones esclavistas, lo que afectaba a los agricultores, tanto a los más poderosos, propietarios de explotaciones mayores igualmente

trabajadas por esclavos, pero a mayor escala, como a los más desasistidos, favorecidos en sus derechos y su libertad por la existencia de la esclavitud. Las alteraciones de la guerra hacen crecer las posibilidades de que el libre sin tierra sea promovido a formas serviles de trabajo y de que el campesino pobre se vea incapaz de sostener las dificultades, agravadas por el desarrollo de los auténticos triunfadores internos, los ricos y los caballeros, que consolidaron su explotación agrícola de carácter esclavista, con o sin sistema político oligárquico.

Es difícil hallar datos demasiado precisos y números exactos,[58] pero toda la documentación deja claro que la lectura de los textos clásicos sólo es comprensible si se sabe que la realidad subyacente es una realidad esclavista en constante movimiento dinámico, histórico, exactamente lo contrario de la rígida situación estática y jurídicamente delimitada que es necesario hallar desde el punto de vista de algunos para admitir lo que resulta evidente. La esclavitud en la agricultura también se vio afectada por las vicisitudes de la guerra, de modo que se refleja tanto en propietarios ricos y pobres como en no propietarios.

9. EL COMERCIO: FORMAS DE INTERCAMBIO Y APROVISIONAMIENTO. EL ÁGORA Y EL PUERTO

Según Plutarco, Solón prohibió las exportaciones de todos los productos agrícolas salvo los cereales. Seguramente, en ello no hay que ver una programación económica de la exportación y la importación de acuerdo con las mejores condiciones naturales del Ática, como se ha hecho tradicionalmente. Tampoco es preciso pensar que, desde aquellos tiempos, el Ática era deficitaria en grano y excedente en olivo.[1] Pero sí es evidente que, junto con las reformas de Solón, en esa época Atenas es el escenario de profundas transformaciones entre las que se halla el desarrollo de los cambios. La evolución de Atenas hasta convertirse en una *pólis* democrática e imperialista es, al mismo tiempo, la historia de la materialización de las condiciones que permiten el establecimiento de una economía donde los cambios afectan a todos los sectores.[2] La liberación de las dependencias influyó tanto como las posibles normas que afectaban directamente a la exportación. La afirmación del *dêmos* en relación con la aristocracia gentilicia, en un acto que le permitía volver a situar en los territorios los modos de identificación de los individuos,[3] al tiempo que garantizaba su integración, la asumía dentro de la ciudad, en la organización tripartita de Clístenes, que permitía la comunicación entre ciudad y campo, sobre todo después de que en la tiranía de los Pisistrátidas la ciudad se hubiera convertido en el eje ideológico de toda la vida rural. La compenetración entre *chóra* y *ásty* facilita el desarrollo de los sistemas de cambios, potenciados porque, paralelamente, Pisistrátidas y Alcmeónidas, después de Solón, han llevado a cabo una política que favorecía el acceso a los mares y a los centros lejanos que sirven de vehículo para conectar con el mundo del mercado. Los conflictos con Mégara por Nisea o Salamina, la rivalidad con Lesbos por Sigeo, la presencia alcmeónida en el Helesponto, resultan fenómenos significativos de la marcha política de Atenas, marcada por una preocupación creciente por el control ultramarino. Internamente, a través del *dêmos* como entidad opuesta a la aristocrática, el ciudadano se afirma como entidad opuesta al esclavo, y no sólo como entidad derivada de la posesión de la tierra, lo que va convirtiendo paulatinamente en realidad la definición soloniana de una cuarta clase dentro de la

ciudadanía, la de los *thêtes*, ya liberados de los peligros de la dependencia, elemento clave para el desarrollo de las actividades relacionadas con el comercio dentro de la ciudad y en sus contactos con ultramar. En estas circunstancias, la presencia de los persas como fuerza expansiva que pudiera llegar a alterar las relaciones exteriores de los atenienses tuvo graves repercusiones internas, que afectaban a las posturas adoptadas ante el imperialismo de los Aqueménidas. Al parecer, los Alcmeónidas pretendieron afirmar sus posiciones con su apoyo, lo que sin duda influyó en la carencia de fuerza que demostraron en los episodios sucesivos.[4]

Efectivamente, la defensa de Atenas durante las guerras médicas, episodio profundamente traumático, fue el escenario de conflictos generales en la política interna, que pueden percibirse a través de las condenas al ostracismo que tuvieron lugar entre Maratón y Salamina, donde fueron víctimas algunos de los Alcmeónidas. Ello significó también un cambio de acento en el mundo de las relaciones exteriores, al quedar apoyadas éstas en una flota fortalecida, capaz de garantizar el control del mar Egeo. Incluso personajes como Aristides, primero opuestos a la política naval de Temístocles, se convierten en defensores del predominio marítimo, continuado, como modo de garantía de las riquezas privadas y de su proyección pública, por Cimón. En estos personajes, da la impresión de que la riqueza tiene poco contacto con las tierras, lo que sin duda no es cierto, pero revela dónde se centra la imagen emitida por una sociedad en que los cambios se convierten en el elemento básico de la reproducción, más visible que la producción. No es tampoco un hecho aislado que la riqueza minera desarrollada desde la tiranía sirva como instrumento para el desarrollo naval en la política de Temístocles y constituya la base del esplendor monetario de la Pentecontecia. Tras un período de crisis, la economía ateniense, en creciente recuperación, impulsa una fuerte producción monetaria que se hace dominante en las décadas centrales del siglo V.[5] La moneda ateniense, primero dominante en la propia *chóra*,[6] como signo de que las relaciones entre campo y ciudad se modulan sobre las relaciones entre campo y producción agrícola, desde que la *pólis*, al mismo tiempo que en el centro político, se convierte en el centro que articula la economía, pasa ahora a convertirse también en elemento monopolizador de las relaciones de cambio del imperio, cuando las ciudades se hacen, tendencialmente al menos, centros productivos de las materias primas de que pretende vivir la Atenas que intenta idealmente presentarse como una isla. En los momentos iniciales de la guerra, los discursos que Tucídides pone en boca de Pericles definen, normalmente en oposición a Esparta, los elementos distintivos de la economía ateniense como los de una economía basada en los cambios.[7] Su fuerza llega a crear la imagen de una Atenas insular, tanto en la perspectiva favorable de Pericles como en la crítica representada por el texto anónimo de la *Constitución de Atenas*. Los atenienses imaginan la posibilidad del enriquecimiento por medios ajenos a la tierra a partir de que en Atenas las riquezas se multiplican en actividades ajenas a la *autourgía* de los espartanos. Al mismo tiempo, en la práctica co-

tidiana, la alimentación urbana se diferencia de la rural, sobre la base de las exportaciones e importaciones que la nueva realidad de los cambios permite.[8] El comercio, factor de multiplicación, llega a suplantar en el imaginario de la ciudad democrática a la única actividad productiva antigua, la agricultura, en la perspectiva favorable de Pericles o en la negativa de la tradición, que tiende a configurarse durante la guerra, del pensamiento socrático y platónico. En definitiva, el comercio y la navegación no sólo proveían de medios de sustento, materias primas para permitir el alejamiento del trabajo productivo, sino también de los medios humanos con los que el ciudadano podía verdaderamente liberarse de ese trabajo, la mano de obra esclava, procedente de las costas del Egeo y del mar Negro.[9] Así, el imperialismo aparece como el marco protector de las relaciones exteriores, no tanto porque garantice la defensa de los artesanos que necesitan exportar, sino porque garantiza la libertad de los que reciben la *trophé*.[10]

El desarrollo de tales fenómenos y de sus manifestaciones ideológicas tiende a complicar los elementos formativos de la sociedad, así como a poner las bases para la elaboración de un pensamiento complejo. En el proceso formativo de los aspectos institucionales de la democracia, proceso que al mismo tiempo es el que define la ciudadanía tal como es entendida en Atenas, permanece como un elemento constante el de la integración de poblaciones dentro de la comunidad en formación. Importa definir la ciudadanía y los espacios físicos e imaginarios de la ciudadanía para determinar al mismo tiempo las exclusiones, lo que representa un elemento fundamental en la reformas solonianas, punto de arranque para la configuración de las dependencias esclavistas.[11] Entre la definición gentilicia y la nueva estructuración se mueven los apoyos prestados a Pisístrato por quienes tenían miedo a no ser reconocidos, objeto posterior de una depuración, así como la integración en el nuevo sistema tribal de Clístenes de los extranjeros y de los «esclavos metecos», forma contradictoria de definir a quienes, fuera de los criterios predominantes de integración, corrían el riesgo de caer en la esclavitud, antes de que se arbitraran medios para una integración secundaria y regularizada en el estatuto del meteco.[12] La definición de la esclavitud y de la ciudadanía es al mismo tiempo la definición del meteco, elemento marginal, pero básico en el desarrollo de los cambios, cuya presencia se hace notar de manera firme y continuada en la Pentecontecia.[13] Su posición va consolidándose y, a lo largo de la guerra, su participación como hoplitas hace que en ocasiones aparezcan confundidos con los mismos ciudadanos, en un proceso, paralelo al de la difusión de la *énktesis*, en que da la impresión de que empiezan a deteriorarse las fronteras que delimitan los espacios estatutarios. También entre los nautas, Nicias (en Tucídides, VII,63,3) hace constar que la existencia de no atenienses no impide la consideración de atenienses para el conjunto. La integración, así, permite ambigüedades. El meteco aparece como si fuera ciudadano, pero esa misión náutica, que lo identifica con parte de la ciudadanía, la de los *thêtes*, permanece al mismo tiempo como una frontera, que lo separa del hoplita, pues el hecho de incorporarse entre aqué-

llos el no ciudadano permite también el enfoque contrario, el que se basa en la función para definir el estatuto, el que permitiría introducir la duda sobre la ciudadanía de los *thêtes*. Esta es la tendencia que se va confirmando larvadamente a lo largo de la guerra. De la misma manera, a pesar de la *énktesis* y del servicio hoplítico, el meteco se define sustancialmente por su función comercial. A mitad del siglo IV, en la crisis representada políticamente por el final de la guerra social, Jenofonte intenta poner remedio a los aspectos económicos de ésta con medidas que, con apariencia realista, se revelan utópicas en las condiciones de su historicidad.[14] Entre otras cosas, propone dar un nuevo impulso a la circulación monetaria y al comercio exterior por medio del apoyo oficial a los metecos,[15] lo que va unido a que en cambio se prescinda de su utilización como hoplitas.[16] Aquí también se produce una falta de coincidencia entre la separación imaginaria de los sectores estatutarios en la comunidad ateniense y las realidades funcionales, basadas en relaciones económicas de clase, fundamento teórico de aquel sistema, del que sin embargo se separa. De hecho, el desarrollo del meteco vuelve a ser un síntoma de los desarrollos económicos y sociales vinculados a los cambios cuando rozan los campos de la estructura ciudadana y provocan una situación ambigua, pero significativa. Los cambios le permiten entrar en el campo acotado y exclusivo del ciudadano hoplítico al tiempo que el funcionamiento ideológico, convertido en programa regeneracionista por Jenofonte, se lo impide. Para Jenofonte, el problema se hallaba en que no convenía para la ciudad, desde su punto de vista, resucitar el imperio, lo que, en cierto modo, en su época, era hacer de necesidad virtud. De hecho, el funcionamiento del comercio ateniense, el que realmente sirve de fundamento para asentar las relaciones que permiten el equilibrio democrático buscado, que pretende alcanzar el ocio de los ciudadanos, era posible cuando también existía imperio, gracias al cual se importaban los productos agrícolas necesarios a cambio de productos atenienses, entre los que destaca, como producto ateniense especialmente significativo de la explotación esclavista de las minas, pero también, como medio de cambio desarrollado en ese mundo de relaciones crecientes, la moneda de plata. El sistema, en el imperio que Pericles conoce y cuyas características expone al principio de la guerra, resulta absolutamente coherente, pues la moneda de plata, de la plata extraída en Laurio a través del trabajo esclavo, que igualmente Jenofonte quiere aplicar a esas explotaciones, acelera los procesos de cambio que permiten la explotación de esclavos, la actividad de los metecos y las definiciones estatutarias de la ciudad. Tal coherencia se rompe, sin embargo, por el fenómeno mismo del cambio, creador, en palabras aristotélicas, de los factores que rompen la convivencia común, la *koinonía*, pero la ruptura se produce cuando, en el desarrollo de la guerra, se quiebra el fundamento imperialista del sistema.

De todos modos, el control real de los intercambios navales corresponde desde el primer momento a individuos de la nobleza, cuyas funciones en la guerra y en la paz, vertidas al mar, se distinguen difícilmente.[17] Naves

y hombres actuaban en la guerra y en la paz, y los intercambios mismos podían operarse en un ambiente o en otro. El desarrollo de la producción arcaica que permite la introducción en el mercado crea, de otra parte, las poblaciones desintegradas que pasan a cubrir los puestos auxiliares necesarios en la navegación. El fenómeno resulta paralelo al de la expansión colonial y es consecuencia del mismo. En Atenas, el desarrollo expansivo del siglo V es el que da lugar a la frecuente mención de términos como *naúkleros* y *émporos*, propietarios de naves, que las tienen como un *klêros*, capaces de poner las mercancías en el mercado o de acudir a buscarlas para abastecer la ciudad, y comerciantes capaces de suministrar mercancías en las líneas del comercio lejano. Son términos, con todo, que se van definiendo en el proceso mismo de consolidación de las actividades de cambio, paralelamente a definiciones que van adquiriendo connotaciones de orden social. Sus caracteres se van desarrollando de modo paralelo al imperialismo, de forma que se confunden en acciones específicas y funcionan con los presupuestos que se imponen en la vida militar. Sin embargo, en lo que al estatuto se refiere, la situación cambia, pues la escala más alta, la del *naúkleros*, está representada por un cargo lucrativo, que tiene su paralelo bélico en el trierarco, eminentemente costoso, sólo atractivo por los aspectos derivados del prestigio que proporciona. El *naúkleros* puede ser un esclavo o un meteco y la tripulación entera de la nave mercante puede estar formada por población servil.[18] La marina de guerra desempeña una función cívica y garantiza la ciudadanía y la posición dentro de ella por el hecho de participar. Ahora bien, marina mercante y marina de guerra se apoyan mutuamente, porque la primera circula libremente y con seguridad gracias al control de los mares establecido por la segunda, mientras que ésta se abastece y, sobre todo, puede suministrar los productos alimentarios a sus remeros ciudadanos gracias a la importación y, en general, a los tráficos promovidos por aquélla, sustentadora de un mundo económico que permite la relación entre guerra, ciudadanía y economía propia de la democracia. Así se veía ya por el autor anónimo de la *Constitución de Atenas* atribuida a Jenofonte (II,6), pues, para él, el dominio del mar es la mayor garantía para los atenienses de que pueden proveerse de los frutos de la tierra, dado que ni siquiera tienen que soportar los problemas que la divinidad suele crearles a los agricultores. Es evidente, en efecto, que el gobierno de los mares proporciona regularidad al comercio ateniense gracias al dominio imperialista.[19]

Uno de los factores, entre otros, que se desarrolló en Atenas juntamente con la evolución que iban experimentando las formas de cambio y que, como es natural, las potenció y evolucionó con ellas fue la moneda, factor de desarrollo de actividades de cambio de cierta importancia en plena guerra del Peloponeso.[20] Sobre el origen y función de la moneda antigua se han dado muchas explicaciones, pero parece imponerse una visión dinámica y diacrónica, en la que, a pesar de reconocerse un primer impulso basado en la función redistributiva interna en el marco de la ciudad, paralela al desarrollo de las diferencias sociales, válida para aplacarlas a través de la participación

de todos en los beneficios de la explotación y con el crecimiento del prestigio de los poderosos, también se tiende a ver desde el primer momento una finalidad relacionada con los intercambios. Seguramente no se trata más que de dos aspectos del mismo proceso histórico, en el que las diferencias sociales crecientes y el desarrollo de la ciudad como marco de la distribución señalan aspectos distintos de una formación económica donde también desempeña un importante papel el desarrollo de los cambios. Las relaciones de Solón con el sistema monetario están sometidas a críticas.[21] En general, casi todo el siglo VI carece de datos que puedan garantizar una circulación económica con base propia, aunque se pueda hablar de circulación subsidiaria o de acuñación heráldica, considerando la interpretación de las primeras monedas en el plano del prestigio.[22] Desde la última década del siglo, el panorama cambia y puede asegurarse la existencia de acuñación propia en plata, efecto de los cambios internos y del crecimiento de las relaciones externas, con Solón, Pisístrato y los Alcmeónidas. La fundación de la democracia, en el momento reconocido por la tradición, coincide con ese preciso período en que se consolida un proceso creciente de institucionalización del desarrollo económico. Habida cuenta de que la democracia es, al mismo tiempo, institucionalización del sistema del *dêmos* como organismo representativo, de ese *dêmos* que es en origen «distrito agrario» y que pasa a gestionar la ciudad como elemento centralizador y catalizador, capaz, a su vez, de imponer sus criterios en la Asamblea, igualmente, en ese sistema democrático, la ciudad encauza la actividad económica de la *chóra* a través de la moneda acuñada en los organismos institucionales instalados en el centro urbano. La moneda es también un vehículo de las relaciones que la *pólis* establece entre campo y ciudad. Igualmente lo fue de las relaciones entre Atenas y su imperio.

La moneda ateniense, a lo largo de la Pentecontecia, parece imponerse por sí sola en los mercados del Egeo. El decreto de acuñación[23] y los problemas que en torno a él se han suscitado pueden significar una cierta modificación de lo afirmado. Para los primeros lectores, su contenido representaba un fenómeno típico de la guerra del Peloponeso, en que se agudizaba el imperialismo agresivo, sobre todo en época de Cleón, al margen de que la medida aparece enmascaradamente citada en las *Aves* de Aristófanes (1.040). Otros autores, sin embargo, han pensado más tarde que también podría encuadrarse en la época denominada de la «crisis de los cuarenta», en relación con ciertos momentos críticos en la recaudación del tributo imperial por parte de Atenas y con los problemas suscitados en torno a la rebelión de Samos.[24] Los argumentos formales no acaban de ser definitivos y cualquiera de las dos coyunturas históricas hace posible su existencia. Sin embargo, si se acepta su inclusión dentro del período de la guerra, más que en la política concreta de Cleón, sería interesante buscar razones de otro tipo en el mundo de los intercambios que pudieran llevar a las ciudades de la Liga a no considerar positiva la aceptación de la moneda acuñada en Atenas, basadas en fenómenos como los que se harán más evidentes en los años sucesivos, dentro del período de la guerra o en la larga época en que estu-

vieron vigentes sus consecuencias en el plano de la economía y de sus relaciones con los nuevos intentos imperialistas.[25] Las modificaciones parecen orientarse, dentro del período de la guerra, en dos sentidos diferentes. En las *Ranas* de Aristófanes (718-733), representada el año 405, el coro se queja de que no se usa la buena moneda antigua y el oro nuevo. El texto se orienta hacia la identificación del cobre devaluado con los malos políticos actuales y el escolio se fija en la identificación de lo bueno con lo viejo. Queda oscura la posible acuñación en oro,[26] síntoma de la tendencia a una política monetaria jerarquizada, tal vez en relación con los intentos oligárquicos de la década. La medida contraria consistió en la acuñación en bronce, que Atenas sólo empleó en casos de urgencia.[27] Dado que el año 406-405, en que Aristófanes compuso las *Ranas*, la acuñación en bronce aparece como algo nuevo y ajeno a las tradiciones atenienses, Crawford llega a la conclusión de que el *kóllybos* mencionado en la *Paz*, verso 1.200, representada el año 421, tendría que ser necesariamente una moneda de plata y le atribuye el valor de 1/8 de óbolo.[28] El mismo autor[29] encuentra en *Ranas* y *Asamblea de las mujeres* de Aristófanes síntomas de que la población del Ática era consciente de la existencia, por supuesto no formulada, de la ley de Gresham. La acuñación de moneda devaluada desplazaba de los mercados a la buena moneda, tanto la antigua como la nueva, si era de metal precioso. Tales síntomas, así como la legislación de la época, sobre todo si se acepta que el decreto de acuñación corresponde a alguno de los años de la guerra, ponen de relieve que la marcha de la economía ateniense pudo llevar a la guerra, al crearse un contraste entre el imperialismo y las demás ciudades, y que tales efectos produjeron otros en el ámbito de la economía monetaria, de tipo inflacionístico, al devaluar las monedas y promover una depreciación que tuvo que hacer subir los precios, pero, simultáneamente, el desarrollo mismo creaba también efectos económicos confluyentes, en la propia dinámica provocada por el alza espectacular de los volúmenes de actividades relacionadas con los cambios.

En el mismo orden de cosas hay que situar el problema del aprovisionamiento de grano. No cabe duda de que éste fue uno de los factores que más contribuyó al crecimiento de los cambios, pero resulta simplificador aislarlo y convertirlo en elemento capaz de actuar de modo independiente, como si la necesidad de suministro justificara en sí todo el proceso de desarrollo de la economía ateniense y la formación del imperio.[30] Más bien se produce el fenómeno contrario, consistente en que el imperio facilitó el crecimiento de la población y éste hizo necesario el aumento de las importaciones de productos alimentarios básicos, como eran naturalmente los cereales. Ahora bien, así como la opinión tradicional situaba el inicio del proceso en la política de Solón, las opiniones más recientes tienden a relacionarlo con la misma guerra del Peloponeso. Seguramente, vuelve a aparecer un fenómeno que refleja la confluencia de factores, pues el desarrollo de los cambios promovido a partir de las transformaciones de época soloniana fue también el factor que facilitó la importación, cada vez más voluminosa, y el que hizo

que se acelerara el crecimiento demográfico por el que resultó necesaria esta forma de aprovisionamiento. Procesos de cambios y guerra no tienen por qué tener una relación interna de causa y efecto, pues ambos pueden ser el resultado del complejo desarrollo social, de modo que el famoso y debatido decreto de Calias[31] puede atribuirse a cualquiera de las fechas que se han planteado de modo hipotético, pues seguramente no se trata tanto de un efecto mecánico del inicio de la guerra, que obligó a los atenienses a buscar grano por las dificultades planteadas por la ocupación de la tierra,[32] aunque este puede ser un factor añadido. En los momentos en torno al inicio de la guerra, antes y después, la evolución de los cambios y la de la demografía han confluido para provocar el fenómeno que aceleró las necesidades de aprovisionamiento externo. A lo largo de la guerra, el problema se agravó por las dificultades que se iban ofreciendo al tráfico marítimo. Nicias, en el discurso correspondiente al debate frente a Alcibíades en los momentos previos a la expedición a Sicilia, según Tucídides (VI,20,4), mostraba su preocupación por el hecho de depender del grano importado, en lo que aparece como el primer texto que señala este tipo de preocupaciones.[33] No se trata, pues, de una deficiencia natural o de una política consciente planteada desde Solón, sino de uno de los efectos del tipo de desarrollo que transcurre entre el imperialismo y los problemas derivados de la guerra. Los matices de la crítica son múltiples, incluso dentro de posturas opuestas a las que se han señalado como tradicionales. Éstas aparecen diversificadas o sintetizadas, moviéndose entre las condiciones naturales y la política soloniana como elementos de mayor peso.

En las actitudes renovadoras, que tienden a percibir en ello los efectos de procesos históricos conocidos, caben igualmente actitudes intermedias, como las que lo atribuyen a los inicios del siglo V, para relacionarlo con el imperialismo en sus primeros momentos,[34] sobre la base de las noticias dadas a Jerjes en Heródoto (VII,147), que corresponderían al año 480 y que le informaban de las naves que llevaban grano a sus enemigos, o a época pisistrátida,[35] cuando lo que se intenta es precisamente separarlo del fenómeno del imperialismo. Otro aspecto, menos notorio, pero igualmente importante para el desarrollo de Atenas y también integrado en todo el conjunto de factores, donde se une importación, navegación y control de territorios, es el formado por el aprovisionamiento de madera que, desde el último tercio del siglo V, está claramente relacionado con Macedonia. No sólo interesa aquí, pues, el control naval, sino también los modos de contacto con los asentamientos coloniales de uno u otro origen. Así, entre los motivos que se citan desde Tucídides como causantes de la guerra del Peloponeso, se encuentra el interés ateniense por controlar la Calcídica a través de la colonia corintia de Potidea. Por otro lado, los atenienses se vieron obligados a mantener relaciones específicas con los reyes de Macedonia, lo que los obligó a pactar con unos y otros y a tomar partido en las luchas dinásticas y en las rivalidades por el control territorial que están en esta época en un momento clave para la historia de Macedonia.[36] A partir de aquí, los atenienses sufrieron a veces

las consecuencias de sus errores de cálculo e incluso en ocasiones se vio afectada su política interna por los modos de relacionarse los individuos con reyes o aspirantes al reino de Macedonia.[37]

Además de la moneda ática, extendida por todo el territorio de las ciudades sometidas al imperio, con lo que sirve de testimonio del lado financiero de éste y de los ocasionales problemas de su funcionamiento, también sirve de testigo de los intercambios la presencia de cerámica griega del siglo V a lo largo de todo el Mediterráneo.[38] Son varios los tipos de la cerámica conservada, pues seguramente es el material más duradero aunque sea de modo fragmentario, y sirven para extraer determinadas consecuencias sobre modos de intercambio, aunque nunca hay que perder de vista que la exclusividad de su presencia no significa que otros productos o materiales, más perecederos, no hayan sido igualmente objeto de tráfico. En la misma cerámica existen igualmente variables dependientes del tipo de objeto hallado. Las ánforas áticas indican habitualmente la exportación de productos líquidos, aceite o vino normalmente, aunque sigue planteado el problema de si del Ática se exportaban o no ánforas vacías para que fueran llenadas por otros pueblos, meros productores agrícolas sin capacidad para la producción cerámica adecuada.[39] Las marcas y sellos no son siempre significativos, aunque pueden deducirse ciertos rasgos, como la estabilidad de precios a lo largo del siglo V, en la existencia de muchos recipientes sin marca o con algunas características tales que parecen propios para el mercado interior, vendidos en el mismo Cerámico para consumo de agricultores atenienses, o con señales reconocibles por un público especializado, como el que debía de acudir al *deîgma* del Pireo, lugar de exposición de productos para el mercado. Los investigadores se encuentran con diferencias cuyo significado no es fácil de especificar y que impiden por el momento sacar conclusiones sobre tipos de mercado y formas de cambio.[40] Cabe introducir como hipótesis que había un mercado interior, en el que se relaciona la artesanía con el mundo agrícola a través de los cambios, pero también con el mundo exterior, con la venta de ánforas para campesinos áticos o para consumidores de ultramar. También se exportan productos agrarios, aunque no está claro en qué medida. Lo que sí parece evidente es que la exportación no cesó durante la guerra,[41] ni hacia el mar Negro ni hacia el Adriático.

Junto a esta exportación de carácter utilitario, la época se caracteriza por la difusión de la cerámica ática de tipo artístico, en un proceso que se desarrolla, tanto en el mar Negro como en el Mediterráneo occidental, de una manera creciente desde la época de los Pisistrátidas. Del mismo tipo es la exportación de vasos de plata. Los usos pueden haber sido muy variados, pero los hallazgos orientan la investigación hacia los de tipo funerario, pues es en las tumbas de grandes personajes donde se hallan con más frecuencia, utilizados como objetos de prestigio que consolidan los poderes sobre pueblos indígenas y que arraigan las relaciones de clase en sistemas de explotación incipientes, donde los nuevos poderes quieren perpetuar en las tumbas las señas de su superioridad para que se reproduzca en las relaciones de sus

descendientes con la comunidad. Con la fabricación y exportación de objetos de lujo, Atenas colabora, en el plano imperialista, a la estructuración de sistemas que desarrollan sociedades de clase a partir de comunidades más o menos igualitarias.

Resulta bastante difícil, dadas las peculiaridades de las fuentes, conocer hasta qué punto los que llevan a cabo directamente los cambios, *naúkleroi* o *émporoi*, cobran un protagonismo social que los conduzca a tomar parte activa en la vida comunitaria. La comedia, campo excepcional donde aparecen personajes cualificados como comerciantes, de productos agrícolas o artesanos, generalmente con una imagen más bien negativa desde la perspectiva que representa de modo dominante el género, constituye un tipo de fuente muy condicionado por sus propias características internas y por la intención crítica de los autores, que desean ante todo hacer reír. De todos modos, resulta significativo que el nuevo político, del tipo de Cleón o Lisicles, aparezca allí con frecuencia como vendedor.[42] Es muy probable que, al igual que en sus actividades artesanas, tales personajes, llegados a la carrera política en un mundo en que la promoción se hace a base del empleo de fondos propios, sean algo así como empresarios del mundo de los cambios, poseedores de personas dependientes encargadas de los trabajos reales. En cualquier caso, el fenómeno resulta una vez más significativo de los procesos de cambio donde crece la producción para el mercado y se alteran los fundamentos de la vida comunitaria de la ciudad para afectar al mundo de la política, como lo ha hecho con el de la producción agrícola, la navegación, la moneda o la vida militar.

Los lugares específicos de los intercambios para la ciudad eran fundamentalmente dos, el ágora y el Pireo. La distribución espacial respondía al mismo tiempo a una diferenciación funcional. El ágora era sobre todo el centro de redistribución de la producción agraria al mismo tiempo que el lugar de aprovisionamiento de productos artesanales para los campesinos,[43] según se desprende de las palabras que el drepanurgo, el fabricante de hoces, dirige a Trigeo en los versos 1.188-1.206, en la *Paz* de Aristófanes.[44] En este plano, la labor de los vendedores se halla íntimamente relacionada con la de los fabricantes, pues en la producción a pequeña escala son los mismos productores los encargados de la venta. Viene ello a ser una consecuencia de las limitaciones que la sociedad de la *pólis* impone a la producción para el mercado. Las actividades del ágora se convierten, por tanto, en la proyección de la producción misma procedente tanto del trabajo agrícola como del trabajo artesanal. Las condiciones están en el mismo plano que esas formas de trabajo, donde los pequeños operarios libres y los dependientes forman un todo compacto que contribuye a la especial definición del sistema esclavista en su versión ateniense. El campesino va a comprar o a vender al ágora, verdadero lugar de la redistribución, aunque también acuden en ocasiones los vendedores al campo, según se desprende del fragmento 68 de *Butalión*, de Aristófanes, recogido por Ateneo (VIII,358D).[45] Los productos más frecuentemente mencionados como objeto de venta en el mercado o representados

en los vasos pintados que se refieren a esta actividad son las hortalizas y el pescado y, en menor medida, las carnes. El resto de los vendedores comercia habitualmente con su propia producción artesanal. Todos ellos, de un modo o de otro, se encuentran en una relación específica con el campesinado, cuyo pensamiento se expresa predominantemente en todas las formas de comunicación que aluden al mundo económico. El comerciante de pequeño alcance, el *kápelos*, recibe críticas y es objeto de burlas en la comedia, al tiempo que aparece en el pensamiento de corte más minoritario, el perteneciente a las formas expresivas de las clases dominantes, como encuadrado en la marginalidad, hasta el punto de que los teóricos de la ciudad ideal lo sitúan fuera de las comunidades que deberían gozar de plenos derechos. Tampoco se libran de tales críticas las, mayoritariamente, mujeres que se dedican a la venta como minoristas de los productos del campo. Su posición social hace que en algunos casos pueda atribuírsele a su actividad la tendencia a identificarse con la condición servil.[46] La imagen responde a una realidad, donde el *dêmos* ha alcanzado las posibilidades de liberación sobre un sistema esclavista cuyos márgenes resultan especialmente ambiguos. Ya decía el autor anónimo de la *Constitución de Atenas* atribuida a Jenofonte que en esta ciudad era difícil distinguir al ciudadano pobre del esclavo, porque era posible que los libres realizaran trabajos que, desde el punto de vista de los miembros de la clase a que pertenecía el autor, eran propios de la condición servil. Ello se producía porque de hecho también eran actividades desempeñadas por esclavos en una proporción no fácil de definir. La mujer tracia citada en el fragmento 243 de Éupolis como vendedora de cintas era probablemente esclava.[47] Al mismo tiempo, el desarrollo de los cambios a pequeña escala permite que el mercado del ágora pueda diversificarse y especializarse, hasta el punto de que los atenienses podían referirse a un producto como el vino para indicar el lugar concreto en que se vendía tal mercancía, según se desprende de la comedia y de la lexicografía recogida por Pólux, en X,47.[48] Así pues, los cambios, internamente, los que se realizan en el ágora, no alteran el sistema, pero permiten crear dentro de él zonas de ambigüedad que repercuten en las estructuras de los sistemas internos de la *pólis*, al crear zonas intermedias entre las actividades agrícolas y comerciales así como había zonas intermedias entre la libertad del ciudadano y la esclavitud, que permiten la indefinición de los estatutos.

El comercio a mayor escala afectaba fundamentalmente al puerto del Pireo. En este aspecto cobró a lo largo del siglo V una gran importancia el aprovisionamiento de grano de la ciudad. Se sabe, sin embargo, por Tucídides (VII,28,1), que éste podía hacerse, no sólo por Sunio, sino también a través de Oropo, por tierra, desde Eubea.[49] En cualquier caso, era el puerto el lugar privilegiado del aprovisionamiento y de las exportaciones que caracterizan la presencia de productos atenienses por todo el Mediterráneo en el siglo V. Allí se hallaba el *Deîgma*, lugar de exhibición de productos destinados al comercio exterior,[50] pero también dedicado a la exposición de productos por comerciantes extranjeros destinados a la distribución por comerciantes lo-

cales. Este era el lugar por donde se encauzaba la posibilidad de supervivencia de Atenas en la guerra e incluso anteriormente, cuando el aumento de población ha obligado a acudir, cada vez con mayor frecuencia, a la importación de granos. Da la impresión de que en la guerra son más variados los productos importados a cambio de la moneda ática, fortalecida en la política imperialista, aunque también se nota la presencia de productos áticos gracias a los restos cerámicos, que no se reducen a pesar de las circunstancias de la guerra. Pero el Pireo es al mismo tiempo el lugar donde se encauzan, por todos esos motivos, el desarrollo económico de Atenas y las actividades de tipo crematístico que servirán de elementos promotores del desequilibrio en los períodos posteriores a la guerra, cuando ya no estén compensados por los factores de equilibrio predominantes en el período de la Pentecontecia. El comercio a gran escala era igualmente el vehículo de enriquecimiento y el apoyo del funcionamiento bancario que caracterizaba la actividad de personajes notorios por su riqueza como Calias e Hiponico,[51] figuras de gran importancia en el mundo económico, pero proyectados tanto hacia la actividad política como hacia el mundo intelectual mediante formas de proteccionismo que hicieron posible el desarrollo cultural de la Atenas de la época y su proyección hacia el resto de Grecia, tanto como su capacidad de acoger en su seno a las personalidades más sobresalientes que hicieron de la ciudad el centro del intercambio cultural, como era el centro del intercambio económico. En este campo se fraguaron importantes transformaciones, pues el desarrollo de la banca, donde se produce una participación de no ciudadanos a mayor escala que en otras actividades económicas lucrativas, permite un desarrollo económico unido a las transformaciones estructurales que, en otro plano, también facilitan la ruptura de los elementos estructurales básicos de la sociedad de la *pólis*. La banca es producto del desarrollo e impulsora del mismo,[52] pero también factor para que la dirección se oriente hacia vías que serán fundamentales para el sentido de la evolución que la ciudad experimentará en la posguerra y en el siglo IV, para la crisis de la *pólis* como elemento estructural heredado de la época arcaica.

10. ARTESANOS Y ARTISTAS. EL MUNDO DE LAS PROFESIONES

En las *Memorables* de Jenofonte (III,7), cuando Sócrates intenta convencer a Cármides de que actúe en política, en un argumento que debe ser analizado detenidamente para descubrir su sentido profundo,[1] se habla de la participación en la Asamblea, como ciudadanos, de todos los que practican las actividades propias de los artesanos. A partir de ese texto, está claro que tales actividades eran desempeñadas, en general, en la Atenas democrática, por individuos que participaban de la ciudadanía ateniense. El artesanado era una actividad propia del ciudadano. Por otra parte, también forma parte de la misma realidad, en su variada y amplia panorámica, el hecho de que la consideración social del artista, en la época clásica de la historia griega, fuera objeto de cierta controversia.[2] Uno de los elementos clave para poder comprender la ambigüedad existente en estos terrenos en el mundo griego se halla en el hecho mismo de que con la palabra *téchne* se designe igualmente la actividad manual que produce objetos manufacturados en un orden muy amplio y la actividad artística en el sentido que recibe en tiempos recientes. Así nos encontramos con una amplia realidad en la que es difícil establecer con exactitud dónde se halla la línea divisoria que separa dos campos, en uno de los cuales se sitúa el artesano dedicado a fabricar zapatos y en otro el artista que lleva a cabo obras como la Atenea *Parthénos*. En medio se encuentra la amplia gama de trabajadores autores de las obras anónimas que caracterizan los restos arqueológicos materializados en la cerámica, así como la masa de las personas mencionadas por el autor de las *Memorables*. La variedad posible se manifiesta en la gama de las actividades o las cualidades y calidades dentro de cada una de ellas, pero también en las variaciones experimentadas a lo largo de los tiempos, pues la evolución de la sociedad de la *pólis* afectó igualmente a los encuadramientos sociales de los artesanos y a la consideración del artista como individualidad sobresaliente. La situación es en parte comparable a la de los actores. El origen panhelénico de la profesión se manifiesta en la presencia de metecos en Atenas, donde se ha naturalizado la acción teatral. Como tales, son *technîtai*, en posición no envidiable salvo en el caso de las personalidades que llegaron a alcanzar gran éxito.[3] Las tensiones en que esta realidad se mueve son múltiples y de diferente intensidad. La

sociedad que se desarrolla a lo largo de la Pentecontecia permite que todo el mundo, aunque se dedique a actividades manuales ajenas al trabajo de la tierra en que se definía el ideal arcaico de la *pólis*, pueda tener su plena consideración como ciudadano. Al mismo tiempo, en la ciudad democrática se desarrolla el ideal de que el ciudadano de pleno derecho tenga como única actividad la relacionada con la vida pública, con la política. El ideal colectivo más alto es el de que el *polítes* viva de su actividad como miembro de la *pólis*. La ciudad democrática aspira a la dedicación del ciudadano a la política, aspiración basada en el desarrollo de la esclavitud, cuyo máximo grado se plasma en la utopía de que sólo los esclavos realicen trabajos manuales. Al mismo tiempo, sin embargo, la democracia no sólo permite la participación de quienes realizan trabajos manuales, sino que favorece igualmente la alta consideración de la labor individual del trabajo artístico, capaz ahora de liberarse de las dependencias propias de las estructuras aristocráticas. El proceso de la liberación individual del artista es contradictoriamente paralelo al de la estabilización relativa de la sociedad esclavista. La situación, en este terreno, a lo largo de la guerra del Peloponeso está sometida a las mismas mutaciones que la de los demás aspectos de la vida económica y social, como época límite de un proceso evolutivo relativamente lineal e inicio de las transformaciones que caracterizan el siglo IV como crisis de la *pólis*. El desarrollo de los cambios afectó positivamente al mundo artesanal, pero el desarrollo del sistema esclavista, vinculado al mundo de los cambios, le afectó negativamente. Trabajo manual y capacidad individual de realización en el mundo intelectual afectan al mundo de los artistas desde ángulos contrapuestos.[4]

El artesanado se desarrolla como consecuencia de la evolución de la *pólis* hoplítica en sus diversos aspectos. De servicio particular del *oîkos* pasa a convertirse en actividad individualmente controlada por el propio artesano que se pone al servicio de los particulares o de la comunidad, sin que eso quiera decir que no sigan existiendo servicios privados de los aristócratas que se mantienen bajo las condiciones anteriores. Dentro del trabajo manual no agrícola existe, por otra parte, una amplia gama de actividades con implicaciones sociales diferentes. El desarrollo de la metalurgia constituye un componente básico para la formación misma de la *pólis*, en sus aspectos agrícolas y militares. La consecuencia principal de la implantación de los modos redistributivos y de los sistemas de cambio a ella vinculados fue, en este terreno, la difusión de la moneda, una de cuyas consecuencias consistió, a su vez, en la intensificación de las explotaciones mineras orientada hacia nuevos objetivos. Ahora se trata de crear para el mercado, el mismo que facilita el acceso hacia las poblaciones susceptibles de transformarse en serviles, de donde se nutre la práctica totalidad de la mano de obra esclava. En Atenas, la tiranía representó, entre otros, ese papel. Factor para el desarrollo de los sistemas de cambio que facilitaban la transformación social, se empeñó igualmente en el impulso hacia la minería, con la explotación de las minas del norte del Egeo, en Tracia, y con la inmigración de tracios para explotar las minas de Laurio. Más tarde, en las guerras médicas, la producción minera

serviría, a propuesta de Temístocles, para dar impulso, recíprocamente, a las actividades navales de la ciudad. Orientado hacia la guerra náutica, el gasto de las riquezas procedentes de las minas cerraría el círculo configurativo de la nueva sociedad del siglo V, cuyo eje material sería la explotación minera a través del trabajo esclavo.[5]

Muchos son los datos que hacen pensar que, en efecto, este fuera el campo en que más abundantemente se empleaba el trabajo servil en la Atenas del siglo V. En torno a los asentamientos mineros del Ática, las excavaciones arqueológicas han revelado auténticos centros de explotación con viviendas para esclavos y terrenos dedicados a la explotación agrícola para el aprovisionamiento. Sus dueños pertenecen a los sectores de grandes propietarios que dominan en general el funcionamiento económico y político ateniense, con lo que se muestra la importancia que tenía como medio de dominación. No son «capitalistas» contrapuestos a los propietarios agrícolas, sino estos mismos que, sectorialmente, acceden a modos de riqueza alternativos o complementarios, favorecidos por el desarrollo de los cambios y por la paulatina consolidación política y militar del imperio. Éste sirve también para el aprovisionamiento de mano de obra. La explotación se realiza desde el estado ateniense y, sin duda, tenía repercusiones en el desarrollo del sistema monetario y en la distribución del *misthós* que permitía la concordia en la democracia, pero la materialización concreta de los trabajos se entrega a manos de los particulares, a través de «funcionarios» que reciben el nombre de *poletaí*, lo que sin duda les permitía acceder a formas bastardas de enriquecimiento. Los arrendatarios de las explotaciones son naturalmente propietarios de esclavos, que los dedican a tales trabajos y reciben la *apophorá*, toda la renta excedente de los mínimos de subsistencia que les correspondían a los que trabajaban. El estratego Nicias, hombre influyente en la política de la guerra del Peloponeso y orientado hacia una estrategia que ponía sus objetivos sobre todo en el control de Tracia, punto de aprovisionamiento para la mano de obra esclava, es mencionado por Jenofonte (*Ingresos*, IV,14) como propietario de mil esclavos dedicados al trabajo de las minas, donde tenía su principal fuente de riquezas. Las circunstancias relacionadas con los últimos años de la guerra, la pérdida paulatina del control de las ciudades del norte del Egeo a partir de la intervención de Brasidas y la caída de Anfípolis, la ocupación espartana de Decelia y la utilización de esclavos en la flota constituyen algunos de los factores que llevaron a la crisis de la explotación, efecto de la guerra y factor coadyuvante a la crisis del sistema en que se basaba el equilibrio social y económico.

En otros aspectos, el trabajo manual aparece como campo que permite mayores variaciones y matices. Es el caso, por ejemplo, de las obras públicas.[6] Se ha insistido en la importancia de su papel como fuente de empleo en la política de Pericles, lo que se materializaba en un modo más de atribuir un *misthós* como pago a servicios al estado. Plutarco (*Pericles*, 12,6) expone con detalle los pormenores de la organización de tales trabajos. En cierto modo, pues, la intervención en tales obras puede equipararse a otros servi-

cios públicos, como remar en la flota o asistir a los tribunales de la Heliea. De hecho, la mayoría de los trabajadores del Erecteo cobraba un *misthós* de una dracma diaria, que era equivalente al que recibían los soldados por su participación, incluso como hoplitas, en la guerra del Peloponeso.[7] Ahora bien, objetivamente se trataba de algo diferente, aunque el trabajo de obras públicas sirviera para «liberar al libre» de los trabajos dependientes de manera individual. Se trata, más que de dar empleo, de hacerlo como contrapartida al posible uso del ciudadano como dependiente privado. La funcionalidad es similar a la de la distribución *demósion*, con cargo al tesoro público, frente al evergetismo individual. Cuando hubo quejas contra el empleo por parte de Pericles del dinero público en obras cívicas, éste amenazó con realizarlas de su fondo privado, lo que vendría a ser como emplear a los ciudadanos para su propio servicio y como transformar la obra en un símbolo de su poder personal, y no en un símbolo del poder de la ciudad. La política de obras públicas da trabajo y lo transforma en un servicio público en que el ciudadano participa libremente por ser para el *dêmos* y de origen *demósion*. Sin embargo, se trata de un trabajo manual, «banáusico», del tipo del que llevará a su consideración como servil a pensadores como Aristóteles. Tal ambigüedad no pertenece sólo al mundo de la ideología, que identificaría a quien lo realizara con el esclavo, pues también se conocen los empleos en trabajos públicos, como el Erecteo, de mano de obra servil y extranjera. Como en algunas otras funciones públicas, también pueden participar los metecos y cobrar su *misthós*, aunque no está claro hasta qué punto esto podría representar una competencia que pudiera privar del sustento al ciudadano.[8] Lo más probable es que en esa época el ciudadano tuviera suficientes actividades que desempeñar, en uno u otro terreno, para que sólo se acudiera al meteco cuando faltaba el número necesario, lo que era posible en época de guerra. Otra cosa sería la situación en la época posterior a ésta. En cuanto a los esclavos, su trabajo se realizaba, no como libres, sino como propiedad de un señor a quien entrega la *apophorá*. Al mercado de trabajo puede acudir cualquier ciudadano y trabajar él mismo o emplear en el trabajo a un esclavo de su propiedad, al que dedica el sustento y del que extrae el excedente. Aquí el trabajo funciona dentro de la lógica del sistema esclavista, aunque, al mismo tiempo, la *pólis*, como marco de la concordia democrática y centro de redistribución pública de la riqueza, sobre todo de la procedente del dominio imperialista, desarrolle formas de trabajo que se encuadran en la lógica del mercado libre como alternativa a otro mercado teóricamente libre, creador de dependencias de tipo clientelar. Además, las obras públicas, como modo de inversión estatal, impulsaban la circulación del dinero e impedían la tesaurización;[9] es decir, aun dentro del sistema esclavista, desarrolladas las condiciones de su crisis al impulsar el funcionamiento libre del trabajo asalariado, simultáneamente, con el desarrollo de la circulación, se favorece la implantación del sistema mercantil en que se inserta la esclavitud mercancía. Es la doble dinámica que caracteriza la *pólis* democrática y esclavista al mismo tiempo.

Muchas otras actividades manuales eran realizadas privadamente por los artesanos en sus propios domicilios.[10] Son habitualmente los fabricantes de bienes de uso inmediato, vestidos o calzados, que ponen a la venta ellos mismos en el ágora. Este es también el sistema predominante en la producción cerámica y otros bienes de consumo u ornamento doméstico en los que caben diferentes grados en lo que al valor estético se refiere. Los fabricantes son hombres libres y, en general, ciudadanos, lo que no impide que en tales talleres se empleara mano de obra esclava de manera similar a la que se usaba en las pequeñas propiedades agrícolas, a modo de «colaborador» que aumentaba la rentabilidad y permitía el ocio del ciudadano, capaz también en ocasiones de contratar el trabajo de hombres libres, en momentos críticos para el ciudadano pobre. Sin embargo, el desarrollo de mercados más amplios ha permitido que en Atenas proliferaran centros de fabricación mayores para determinados productos, elaborados en este caso por mano de obra esclava. Los datos en este sentido revelan una clara tendencia al aumento de la producción a gran escala, que se haría mayor en el período posterior a la guerra, al mismo tiempo que aumentaba la actividad financiera relacionada con la banca y la generalización del trabajo esclavo. Los oradores del siglo IV sirven de testimonio al proceso, pero el padre de Lisias poseía ya, en la época de la guerra, una fábrica de escudos que empleaba ciento veinte esclavos.[11] La aparición de políticos de origen incierto, del tipo de Cleón, que abundaron a lo largo de la guerra, a los que la comedia tiende a identificar con actividades artesanales, pero que desempeñaron una actividad de la que, en la ciudad antigua, se desprende claramente un fuerte poderío económico, indica que ese período favoreció la proliferación de talleres dedicados al trabajo manual donde se emplearía total o mayoritariamente mano de obra esclava.[12]

Sin embargo, ello no significaba que se hubiera producido un desplazamiento ni la eliminación total del trabajo libre del artesano. Las excavaciones arqueológicas muestran que el ágora ateniense era fundamentalmente un centro de talleres pequeños que sólo pueden explicarse como explotaciones familiares libres,[13] del tipo de los centros de trabajo de los ciudadanos que asistían a la Asamblea según la crítica de autores como Jenofonte o Platón. Tanto la presencia de propietarios de grandes talleres esclavistas como la de pequeños artesanos asistentes y votantes en la Asamblea configuran el modo de encontrarse los hombres a través de las relaciones sociales en el marco de la política democrática ateniense.

La producción para el mercado deja su huella en la exportación a través de indicios de distinto orden, característicos de aspectos diferentes. Los más claros se refieren a producciones de ánforas o recipientes de varios tipos, incluidos en general en un determinado grado de calidad. Los restos arqueológicos condicionan la impresión que históricamente se forma de tales actividades, pues no permanece por igual el objeto corriente y el de lujo, el de material perecedero y el de material duradero. Con esta salvedad, puede deducirse que la exportación ática era mayoritariamente de calidad y que estaba formada por el resultado del trabajo de talleres especializados o de artis-

tas destacados.[14] En ambos casos, el fenómeno también resulta indicativo del tipo de panorama social y económico propio de la ciudad democrática. En el campo de la exportación, tanto como en el campo del consumo interior de lujo, se plantea el problema de las fronteras que pueden existir entre la producción artesana y la producción artística. Un ejemplo de esta complejidad está representado por el caso de las ánforas panatenaicas que se entregaban, llenas de aceite, a los vencedores en las carreras de carros de cuatro caballos en los juegos del mismo nombre. Ellos eran los únicos que no tenían prohibida la exportación de ese aceite, proveniente de los olivares sagrados de Atenea.[15] Su aparición a lo largo del siglo V en las costas de Etruria, África y el mar Negro resulta significativa de las relaciones entre la actividad artesanal, el comercio y los privilegios de la aristocracia.

La ambigüedad provocada en la sociedad de la *pólis* en este terreno parte en gran medida de la identificación con el trabajo manual de las labores de los artistas, incluso de los más excelentes. Una corriente de la crítica actual tiende a creer que los artistas que realizaban su obra con las manos tenían una consideración inferior a aquellos que hacían uso de la palabra.[16] Sin embargo, más que tratarse de una diferencia tan radical, existe una cierta gradación en la que es imposible fijar límites exactos, lo que precisamente da lugar a que, para los propios antiguos, en este terreno las ideas no se encuentren lo suficientemente claras como para poder adoptar una actitud monolítica y a que la crítica moderna pueda esgrimir argumentos a partir de las fuentes en una y otra dirección. En cualquier caso, tanto en la cerámica como en la escultura, muchas obras de arte son simplemente el resultado de trabajos de talleres en que es imposible determinar cuál fue el autor concreto de una pieza concreta y, por lo tanto, llegar a apreciarlo como artista individual. Tal vez se trataba incluso de un esclavo. Lo que se definirá como clasicismo responde a mecanismos colectivos de la época en que no siempre es necesario determinar la existencia de un «genio». Ahora bien, a partir de la existencia de un ambiente anónimo, en el desarrollo democrático de la *pólis*, se facilita la intervención individual que permite que lleguen a sobresalir figuras específicas y concretas, renovadoras en algunos casos, especialmente destacadas en la corriente tradicional en otros. Del mismo modo que el pedagogo o el citarista puede convertirse en un renovador intelectual o en un creador apreciado por los individuos de la nobleza en el banquete o por las colectividades que se reúnen en el ágora, igualmente puede llegar a destacar individualmente y obtener reconocimiento un pintor de vasos de sacrificios o un escultor que haga estatuas para ofrecer a los dioses en el momento en que los jóvenes cumplen con los ritos para ingresar en la comunidad de los adultos. Resulta así que forman una variedad de posibilidades, en la creación y apreciación dentro de la unidad de una sociedad dinámica, tanto la capacidad de renovación en la creación colectiva de los talleres como los ejemplos destacados de individuos que, en el clasicismo, aumentan en número y en posibilidades de reconocimiento público y privado. En este terreno, la evolución interna de la pintura de vasos áticos resulta significativamente paralela, tanto con

el desarrollo de la capacidad de los individuos para darse a conocer como artistas, como con la capacidad de la ciudad de Atenas para imponerse en los mercados del Egeo. Del mismo modo, el desarrollo de la ciudad democrática permite en este terreno la creación de un doble movimiento en el campo de las relaciones del artista con el exterior y en la sociedad. Desde Atenas, Fidias se da a conocer en toda Grecia y se habla de su capacidad para enriquecerse y para influir en los programas urbanísticos e iconográficos de la época de Pericles, aunque, como contrapunto significativo, Plutarco recuerde que a todo el mundo le gusta contemplar la obra de Fidias, pero a nadie ocupar su posición en el marco de la sociedad. Por otro lado, Atenas se convierte en el lugar de atracción para los artistas que acuden como los sofistas a darse a conocer en la ciudad que se transforma en cabeza del mundo cultural, como lo era del mundo político y económico. La hospitalidad ateniense es el premio para quien desde fuera viene a desarrollar su labor de creación.

Colectividad anónima e individuo constituyen, pues, los dos polos de una dinámica que pervive y da lugar a consideraciones contrapuestas y aparentemente contradictorias, pero que viene a ser uno de los elementos significativos de la sociedad. El ceramista individual y los pintores mejor conocidos y apreciados conviven con talleres donde trabajan personas seguramente en condiciones sociales de dependencia. El gran artista del mármol cuenta con talleres, a veces masivos, donde los esclavos realizan el trabajo más duro. Algunos ceramistas inventaron formas nuevas, pero algunas formas nuevas surgen anónimamente de los talleres. La división del trabajo en éstos y la consideración social correspondiente reproducían en cierto modo la gama variada de las jerarquías sociales, dentro de una escala subordinada al cliente y al gobernante, que no impedía que, para satisfacción del grupo, los individuos fueran en ocasiones identificados con los héroes de la colectividad. De este modo, la profesión queda imaginariamente salvada, al verse representada en las alturas por los individuos destacados que se codean con los gobernantes y con los señores. Así, la artesanía se sublima en arte porque la vía de acceso se revela como posible. La labor individual y la colectiva se complementan como en la ciudad se complementa la labor del estratego con la de la Asamblea. En el arte funciona el mismo mecanismo consistente en que cada uno es un posible héroe, como el hoplita se identifica en su imaginario con el héroe de la guerra de Troya cuando aparece así pintado en los vasos de la cerámica ática. En la muerte, el héroe trata de parecerse al héroe del tipo de Aquiles.[17] Igualmente, los propietarios de los talleres se identifican con los jóvenes de la aristocracia y ofrecen estatuas como hacían éstos,[18] con lo que paralelamente cambia el sentido, y de integración en grupos de edad propia del efebo se transforma en integración en los grupos gentilicios, en integración en los grupos que realizaban a su vez su propia integración en los grupos de edad. La transformación social permite al artesano, originariamente dependiente y subordinado, adquirir la riqueza con que acceder a las prácticas propias de la clase dominante. El artesano la sirve y la imita, e incluso

se convierte en modelo. Polignoto prefirió, ya célebre, la integración en la ciudadanía ateniense al cobro de sus emolumentos por la pintura de la estoa Pecile. De trabajador asalariado se transforma en evérgeta de la ciudad, honrado por ello, relacionado en sus amores con la familia de Cimón, el evérgeta por excelencia de la época de la formación del imperio. El arte desempeña un importante papel para la colectividad ciudadana y para los individuos en ella socialmente destacados. Una y otros integran a los casos sobresalientes como dignos de formar parte de esa colectividad y de aproximarse a esos individuos. El arte se mueve entre la dependencia, la marginalidad y la aceptación en los lugares más prestigiosos del espacio social colectivo y privado. La época de fines del siglo V es precisamente el punto de mayor inflexión, cuando no sólo los artistas destacan en muchas ocasiones por su capacidad económica, sino también por transformarse, consciente y ostentosamente, en teóricos de su propio arte, capaces de exponer teorías canónicas como Policleto o de presumir como Parrasio de hacer una obra más intelectual que física, para apartarse así de las connotaciones manualísticas que la *téchne* lleva consigo. La ambigüedad subsiste, de modo que las artes plásticas son unas veces objeto de atención en la educación de los jóvenes de la aristocracia y otras objeto de crítica como trabajo próximo al propio del *bánausos*, aunque la distancia entre los extremos tiende a ampliarse con el paso al mundo helenístico, más proclive a apreciar los servicios prestados a las cumbres del poder económico y social y a exaltar a quienes colaboraban a aumentar los fastos que rodearían a la autoridad. Paralelamente, los pensadores del siglo IV tienden por el contrario a destacar los aspectos serviles del trabajo manual, lo que afecta también a las diversas manifestaciones de las artes. Tras la guerra del Peloponeso, la nueva configuración social, que agrietaba más las distancias en las relaciones entre libres, permite igualmente una mayor heterogeneidad en la gama de apreciaciones de la obra de la *téchne* en sus aspectos contradictorios. La dependencia con respecto al gobernante individual exalta y denigra la figura del artista, del mismo modo que la pérdida de derechos de las masas pobres de las ciudades libera de la esclavitud pero somete a otra dependencia a los que realizan las funciones manuales más inmediatas dentro del mundo artesanal.

La multiplicación de las actividades profesionales en el siglo V, junto con el hecho de que algunas de ellas llegaran a ser objeto de apreciación social, aunque fuese dentro de determinadas condiciones, crea en la ciudad democrática una nueva variedad en la consideración del trabajo y, por tanto, del *misthós* recibido por su ejercicio.[19] De este modo, algunos artistas se sienten honrados al recibirlo como pago, en la idea de que significa un modo de apreciación del trabajo y, al mismo tiempo, de consideración del propio individuo. Sin embargo, ello no impide que subsista simultáneamente la idea de que el *misthós* es equivalente a lo que se recibe por parte del libre que realiza el trabajo servil. Paralelamente, el *misthós* adquiere mayor importancia como representación del cobro de indemnizaciones por el ejercicio de funciones públicas dentro de la ciudad democrática. El *misthós* es la garantía

de la ciudadanía y de la libertad, la contrapartida a la esclavitud. Sin embargo, los enemigos de la democracia utilizan las connotaciones negativas del *misthós*, ligadas tradicionalmente al colectivo de los *thêtes* que se alquilan o se ven obligados a realizar trabajos serviles,[20] para denigrar la democracia misma como régimen de esclavos. Tal ambigüedad repercute igualmente en las diferentes consideraciones que afectan al mundo del artesanado y del arte.[21]

Sin duda, en la época de la guerra, el hecho de que los soldados pudieran cobrar una dracma revaloriza la función del *misthós* ante el conjunto de los ciudadanos en su mayoría, aunque, más tarde, las crisis que se produjeron como consecuencia de la guerra y la formación de concepciones restrictivas tiendan a denigrar toda función ciudadana que reciba *misthós*, sea puramente política o militar, o sea más bien profesional.

El mundo profesional fue, sin embargo, en gran medida el que más impulso dio a aquellas transformaciones de orden cultural que mejor definen, en el plano de la imagen, a la Atenas de la época clásica. El mundo de las artes plásticas no sólo experimentó un proceso por el que llegó a uno de esos momentos que en la historia estética se consideran de auge o apogeo, sino que puede calificarse como un período de auténtico cambio cualitativo, que afecta tanto a la forma como a los modos de consideración del arte, hasta el punto de definirse entonces lo clásico como modelo al que se imita, aunque al mismo tiempo se tiende a convertir en algo esclerotizado. La obra tan apreciada de tales artistas era resultado de actividades profesionales sometidas a un tipo de consideración que no siempre las situaba en un plano digno de envidia. El artista se mueve entre el elogio y el desprecio social.

El arte de la palabra permanece al margen, al no necesitar el trabajo y el esfuerzo manual que puede acercar las artes plásticas al trabajo banáusico. Sin embargo, es preciso que el poeta, como *technítes*, enmascare su profesionalidad.[22] Prefiere resaltar los aspectos sacerdotales, los que lo identifican con los servicios públicos propios del ciudadano. Del banquete, el poeta trágico pasa al escenario, de lo privado pasa a lo público, pero esa transferencia se realiza sin salir del marco de lo sacro. Más complejo es el puesto ocupado por otros profesionales de la palabra. En el plano intelectual, se pone a veces en paralelo la posición del historiador con la del médico. Tucídides es en cierto modo un médico de la ciudad, que realiza el paso de una a otra actividad cuando describe la peste de Atenas y cuando estudia la *próphasis* de la guerra, pues este es el concepto con que los textos médicos se refieren a la sintomática patológica.[23] Pero el historiador es un hombre de la ciudad, que ejerce como estratego y está integrado o es excluido en la misma medida que cualquier ciudadano perteneciente a la clase dominante, porque su papel es elevar la medicina al plano de los intereses de quienes pretenden comprender para actuar, como los médicos, pero su actuación consiguiente estaría situada exclusivamente en el plano del *polítes*, del ciudadano que es activo en la *pólis*. El médico, en cambio, desempeña una función en el plano de lo privado. También su origen es divino, como el del rapsodo, y puede remontarse a cla-

nes arcaicos que lo vinculan a antepasados divinos. Su papel es igualmente próximo al del sacerdote,[24] pero, de hecho, los individuos se dispersan por las ciudades, en *epidemíai*, o visitas a las distintas comunidades, *dêmoi*, en las que prestan sus servicios y dan sus consejos al estilo del sabio, pero también del profesional que cobra un *misthós*. Así, igualmente, se produce una transformación importante del contenido, que lleva a prescindir de la «enfermedad sagrada» para explicar, o intentar explicar, incluso lo que parecería más vinculado a la acción de los dioses, como la epilepsia, a través de causas naturales. El avance científico se vincula a su desprendimiento del papel religioso, el mismo que socialmente lo rebaja al plano de la profesionalidad.

La democracia, finalmente, favoreció el desarrollo de la oratoria, que tiende a desprenderse de la misma manera de las actividades transmitidas dentro de los círculos aristocráticos. El buen orador es, como buen político, un hombre perteneciente a la clase dominante, capaz de crear o fomentar la adhesión de la comunidad ciudadana. Las transformaciones de la *pólis* democrática no sólo complicaron la composición de la Asamblea e hicieron más complejos los mecanismos del consenso, sino que además permitieron el acceso a la política de los individuos pertenecientes a los nuevos sectores de la clase dominante, propietarios de talleres de esclavos, próximos a la vida profesional, privados normalmente de la participación en los círculos donde se transmitía el saber de los grupos, de las *hetairíai*. El desarrollo de la ciudad democrática permitirá asimismo que se convierta en el lugar de acceso de individuos procedentes de ciudades lejanas, de Sicilia o Tracia, los cuales podían en la ciudad de Atenas desempeñar funciones de maestros útiles para los políticos, procedentes de minorías viejas o nuevas, interesados en hacerse ilustres por el nuevo sistema de brillar en la Asamblea, al tiempo que, de este modo, conseguían hacer triunfar en las votaciones sus propios intereses, por las vías del sistema democrático. Éste se convertía así, si era hábilmente manipulado, en el método pacífico de llevar a fin los objetivos de la misma clase, aunque, sin duda, el consenso se alcanzaba porque, al mismo tiempo, era posible la coincidencia de intereses en condiciones históricas precisas. El acceso a la comprensión de tales coincidencias se lleva a cabo, normalmente, a través del pensamiento de aquellos que, al mismo tiempo, son los maestros de la nueva oratoria, de los sofistas. Maestros necesarios para los políticos y oradores, permanecen sin embargo al margen. Sus discípulos son ciudadanos, pero ellos son metecos o extranjeros, individuos sin derechos que, profesionalmente prestigiosos, permanecen socialmente marginados y cobran el *misthós* por el que el pensamiento renovadamente tradicionalista de la escuela socrática los compara al *kápelos*, al pequeño comerciante que gana su sustento a base de los intercambios de productos venales. En sus manos profesionales la oratoria pasa a ser también un producto venal, a la que la misma escuela contrapone, como modo de transmisión de ideas, el diálogo entre iguales en círculos cerrados al estilo de la vieja *hetairía*. La profesionalidad contribuye una vez más, no sólo al desarrollo de las técnicas oratorias, sino

también al desarrollo del pensamiento como comprensión de las relaciones humanas, pero también fue, como en el arte, objeto de críticas, y sus profesionales quedaban denigrados por pertenecer a esos sectores de la sociedad que desempeñan actividades subsidiarias y, en cierto modo, serviles. También la comedia representaría a los sofistas como parásitos, que viven gracias a la generosidad y esplendor de los grandes personajes de la clase dominante ateniense.

11. EL ARTE CLÁSICO EN SUS TRANSFORMACIONES Y CONFLICTOS. IDEAS ESTÉTICAS Y SOCIEDAD

Durante la guerra del Peloponeso, el arte, en todas sus facetas, en toda Grecia, aunque sobre todo en Atenas, experimenta un proceso de transformación revelador de los profundos cambios que experimenta la mentalidad y la conciencia social, así como de las profundas diferencias existentes dentro de la sociedad. Las ideas, en sus choques, resultan de este modo reflejo del conflicto, no porque cada corriente espiritual sea la manifestación mecánica de uno de los contendientes sociales, sino porque revela una diferente sensibilidad ante la contienda misma. Es sin duda la ciudad de Atenas la que, como consecuencia de la orientación que toman las relaciones entre las ciudades griegas tras las guerras médicas, desempeña también en el arte el papel hegemónico, como centro de irradiación de nuevas ideas y como centro de atracción de artistas. Las condiciones históricas favorecen no sólo el hecho material de que Atenas se convierta en el centro del arte, sino también el hecho espiritual del clasicismo en su sentido pleno, el que suele identificarse como «estilo bello», siempre que se entienda como resultado dinámico a partir del «estilo severo» del final de las guerras médicas y como lugar de consolidación de las formas más conflictivas del siglo IV, pero también siempre que se entienda como un haz donde se encuentran formas contrapuestas reveladoras de corrientes divergentes en la concepción del mundo y en la interpretación de la realidad del momento. El clasicismo, como tal, ha tendido a transformarse en imagen estática y monolítica, cuando, probablemente, su carácter «clásico» se debe a su capacidad para integrar en un mundo rico y polifacético los aspectos contradictorios de una realidad de múltiples caras. Atenas es el escenario del paso del estilo «severo» al «bello» porque su capacidad de integrar la multiplicidad social de la *pólis* es mayor que la de las demás ciudades, circunstancia que no es ajena a la superioridad que de modo paralelo se va definiendo igualmente en los terrenos económico y político. La superioridad ateniense, creada al tiempo que se consolidan las relaciones democráticas, va unida a un tipo de participación social que permite disfrutar de ella y colaborar a su imagen a los sectores más variados de la población libre. El arte de los momentos previos a la guerra del Peloponeso

responde a esa situación, de superioridad y de multiplicidad interna, creadora de una imagen tan atractiva como para convertirse en modelo de posteriores hegemonías menos integradoras.

La figura artística más importante de la época de Pericles es, sin duda, Fidias, que se vincula a la producción de obras concretas en el plano de la arquitectura y de la escultura, pero que del mismo modo se encuentra presente en la estructuración urbanística del espacio público. La relación personal con el estratego resulta también significativa, como *prostátes* o *epískopos*, dirigente individual e intelectual del programa artístico del primero. También él es *noûs*, inteligencia ordenadora vinculada a la del político, pero es un *technítes*, con lo que sintetiza en su persona el método integrador de la *pólis* democrática, compuesta de hombres dedicados a la política y a la vida intelectual, que se desprende de la *téchne* porque su fundamento es el de los hombres que se dedican a la *téchne*. Fidias colabora con Pericles como lo hace Protágoras, que cree en la posibilidad política del hombre dedicado a la *téchne*, pero aspira a que el ciudadano se desprenda de ella para dedicarse a la política. Fidias, desde la *téchne*, actúa para la colectividad política en el ámbito de la inteligencia. Se ha pensado que en la Atenea *Parthénos* Fidias representó a Dédalo como él mismo y a Teseo como Pericles,[1] dentro de una iconografía representativa del papel de los políticos personales en época democrática.

La obra, proyección de su inteligencia, de la tradición técnica que recoge y de su posición en la sociedad, proyecta también una colectividad que participa en la ciudad gracias al *misthós* y que financia la creación artística a partir del tesoro público, *demósion*. La labor de Fidias no depende del evérgeta, del benefactor privado que invierte en la ciudad para ganar prestigio y poder político. Depende de los cauces oficiales por los que se encamina el tesoro público obtenido por la superioridad ateniense. Así, su obra proyecta la superioridad, pero también la heterogeneidad de una ciudad cuya libertad le permite el reflejo de las tensiones, en la seguridad de que aquella superioridad permite el lujo de asumir las contradicciones. Si el sistema político es el reflejo de la síntesis y el pensamiento de Protágoras la asume como fuente de enriquecimiento intelectual, en Fidias se manifiesta como factor de enriquecimiento en el plano de la expresión artística.

Los aspectos arquitectónicos de la obra cumbre de la época, el Partenón, han sido objeto de la suficiente atención[2] como para que se sepa que allí las proporciones numéricas herederas de los sistemas pitagóricos han sido sometidas a determinados «refinamientos» de orden visual, capaces de introducir en los esquemas elementos flexibles que le proporcionan un aspecto más «humanizado». Determinadas formaciones curvilíneas eliminan la dureza de los contornos. Las desigualdades en algunos puntos contribuyen a darle un aspecto más armónico, a través de técnicas de «engaño» visual comparables a los artificios artísticos que serían elogiados por los teóricos del pensamiento sofístico. El plano en que se sitúan las columnas tiene una curvatura que crea un desnivel de once centímetros. La norma y la humanización se mezclan en una síntesis creadora de una ilusión capaz de reproducir la reali-

dad igualmente sintética de la ciudad. No hay en la obra de Fidias un *métron* teórico que se superpone. Como en el pensamiento de Protágoras, el *métron* es el hombre y los medios se adaptan a la percepción humana.

El centro del Partenón es la diosa virgen, *Parthénos*, Atenea, identificada con la ciudad de Atenas.[3] Fidias la representa, fuera y dentro del templo, en todos sus aspectos, como protectora bélica y salutífera, como símbolo de la superioridad de la ciudad, portadora del oro del imperio. De hecho, el tesoro que sirve para su culto es al mismo tiempo el que se usa para pagar la guerra.[4] El friso representa la gran ofrenda que la ciudad en su conjunto lleva a la diosa cada cuatro años con ocasión de las fiestas Panatenaicas, de vocación panhelénica, símbolo además de la unidad de los ciudadanos. Allí están presentes los dioses, pero también los epónimos de las tribus áticas, en situación de igualdad. Sin solución de continuidad, vienen los atenienses, ancianos, caballeros y hoplitas, como servidores de la ciudad, pero también como héroes, con lo que el ciudadano, como entidad colectiva, se representa allí como el aristócrata. El conjunto de los atenienses hereda así una vez más los aspectos heroicos del guerrero aristocrático, para exaltar la totalidad de la ciudad como espacio privilegiado de la integración, que permite así destacar la superioridad «democráticamente», como, según Tucídides, actuaba Pericles en relación con el pueblo. La Atenas democrática transmite una imagen aristocrática.[5] El acto real de la procesión del ciudadano en las fiestas cuatrienales se transforma en acto religioso, idealizado,[6] paralelo a la idealización de su propia realidad con que Atenas se enfrenta a los inicios de la guerra del Peloponeso.

Destaca especialmente el lado oriental del friso, donde están situados los dioses, en una disposición programática cuyo simbolismo se revela como significativo de los valores de la ciudad, de sus jerarquías y de sus modos de relacionarse entre sí.[7] Las divinidades se hallan situadas de modo que su representación simbólica expresa las jerarquías de las actividades propias del ciudadano. Pero, si aquí puede reflejarse de una manera genérica la «teología» de Protágoras, el frontón correspondiente al mismo lado oriental resulta aún más significativo. Allí se representa el nacimiento de la diosa de la cabeza de Zeus, con la ayuda material de Hefesto. En el mito de Prometeo tal como lo expone el sofista Protágoras en el diálogo platónico que lleva su nombre,[8] en la evolución de la historia humana, tras la colaboración de Atenea y Hefesto, el hombre llega a la civilización de la *pólis* gracias a Zeus. Éste, como inteligencia ordenadora de la vida comunitaria, se coloca por encima de la actividad artesanal, representada por Hefesto, donde Atenea, la ciudad, integra el trabajo, pero se revela como dependiente de Zeus.

El tema reaparece en el templo de Hefesto, en el noroeste del ágora, en el Colono Agoreo, zona lindante con el barrio de los artesanos. La decoración de Alcámenes continúa la tradición de Fidias,[9] en plena guerra del Peloponeso. Atenea y Hefesto ocupan aquí un sitio específico en el espacio público de la ciudad, punto destacado, pero marginal, protegiendo los lugares propios de la vida económica y política, al otro lado de la Acrópolis, donde la diosa revela su dependencia con respecto a Zeus.

Ahora bien, la tendencia dominante, una vez iniciada la guerra, sobre todo en el espacio sacro de la Acrópolis, se dirigía por otro camino. El Erecteo, que, al parecer, se había planeado desde antes, pero se ejecutó entre la paz de Nicias y el final de la guerra, representaba una vuelta al estilo jónico más refinado al mismo tiempo que una recuperación de las tradiciones más primitivas referidas al Ática y a los orígenes de la Acrópolis. Allí vuelve a situarse un templo que viene a reconstituir tradiciones micénicas,[10] en el área donde se situaban las referencias más arcaizantes. La actividad religiosa se remonta ahora a las procesiones donde Posidón parece recuperar los papeles que en la Atenas imperialista habían quedado monopolizados por la diosa patrona. La diosa Atenea, como pareja en las Esciraforias de Posidón Erecteo, que compite con la Atenea artesana pareja de Hefesto, representa en cierto modo la renovación de los temas viejos propios de la época de la guerra posterior a la muerte de Pericles.

La Atenea *Níke* también representó una renovación del estilo jónico. En un lugar sobresaliente, a la derecha de la entrada, al suroeste de la Acrópolis, en el sitio donde había existido un altar micénico de función protectora, se construyó el pequeño templo, planeado a causa de la victoria frente a los persas, realizado como símbolo de una victoria frente a griegos, en la guerra del Peloponeso.[11] Sin embargo, en el friso meridional se representa Maratón, haciendo constar, eso sí, que entre los persas se encuentran los tebanos. De este modo, la tradición de los maratonómacos se inserta en las luchas actuales, para que los atenienses que luchan contra los griegos aparezcan como émulos de aquéllos y se produzca la cohesión entre cimonianos y pericleos.[12] Los planos tienen su paralelo en los pequeños templos del Iliso,[13] concretamente en un santuario dedicado a la Madre de los Dioses o, con más probabilidad, a Ártemis Agrotera;[14] área que también ahora se renueva como centro de culto y de concentración, primitivo asentamiento colectivo que se revaloriza como espacio de los cultos arcaicos, herederos de los rituales más evidentemente relacionados con la producción y la reproducción. Es la época en que vuelve a dársele valor a la imagen de madera, al *xóanon* de la diosa, representación y símbolo de lo arcaico. Los atenienses, entre tanto, siguen extendiendo su acción y su influencia, al tiempo que su tendencia renovadora. Caso particular es el templo de Apolo en Basas, en Arcadia, cerca de Mesenia,[15] construido posiblemente en relación con la política ateniense de apoyo a las poblaciones dependientes de los espartanos. Así se afirmaba la presencia simbólica de los enemigos de Esparta, atenienses y mesenios. Según la tradición mesenia, recogida por Pausanias (IV,33,1), allí se había criado Zeus y habían escondido el oráculo que les prometía la recuperación del espacio (20,3). El arquitecto fue Ictino, el mismo del Partenón, y el exterior dórico no le impide que las columnas adosadas del interior sean de estilo jónico, ni siquiera que haya una de estilo corintio al fondo de la *cella*. La renovación convive con la tradición, igual que en los relieves del friso, donde figuras más arcaizantes se visten los pliegues clásicos de la inspiración fidíaca.[16]

En general, el clasicismo de época fidíaca representa una adecuación a las sensaciones. Sin embargo, esta corriente no es la única en sus tiempos. No sólo la evolución llevó a diferentes interpretaciones de los mismos presupuestos, para adaptar lo que se consideraba el modelo estético del apogeo a las nuevas realidades, sino que con lo fidíaco conviven corrientes contrapuestas que luego se imponen como canónicas y llegan a deformar la apreciación de la primera corriente, fidíaca. Sin duda, tal es el caso de la visión platónica, que desde el siglo IV, intérprete del siglo V, contribuye a crear una imagen del clasicismo como adecuación a modelos ideales, como esfuerzo por alcanzar el objeto insensible del ideal, intento que se transforma en pura actividad intelectual. Todavía hoy se ve el clasicismo, por algunos autores, como realización de la idea platónica[17] *avant la lettre*. Sin embargo, el propio Platón sabía ya que había diferentes corrientes en la historia del arte, pues, según expone en *Sofista* (234B-236E), hay que diferenciar el arte sometido a la *symmetría* del que representa la pura *phantasía*. La obra de Fidias habría que incluirla en esta última corriente,[18] aunque el prestigio del artista se impone. El resultado fue la deformación imaginaria de la obra de Fidias para adecuarla al ideal platónico, lo que produjo el rechazo de la obra real cuando fue conocida por los herederos del idealismo estético platónico.[19] El clasicismo, como imagen rica en matices humanos, respondía, por el contrario, a un ambiente completamente opuesto al del idealismo platónico, al ambiente de la *phantasía* sofística.[20]

La corriente que Platón le contrapone puede identificarse con la representada por Policleto y su escuela. Frente al naturalismo fidíaco, capaz de llenar el templo de seres humanos cuya idealización se detiene precisamente en el punto en que los idealiza al humanizar a los dioses, el estilo de Policleto representa la inmovilidad, donde se reproduce la proporción pitagórica al tiempo que se recupera el culto a la actividad atlética de los aristócratas,[21] al reproducir el *koûros* arcaico, figura heredada de la rigidez egipcia admirada por Platón y Diodoro Sículo. Como quiere Platón, el arte de Policleto reproduce un *parádeigma* y muestra la belleza como reproducción de la medida y de la simetría, consideradas como conceptos previamente existentes.

La guerra del Peloponeso vivió la continuación de la escuela de Policleto y de la de Fidias. En este último caso, la herencia se orientó hacia los aspectos más decorativos y no fue capaz de continuar la fuerza expresiva y humana que sólo la conciencia de la vitalidad contradictoria de la *pólis* podía producir. La nueva tendencia se orienta hacia la evasión plasmada en el mundo anacrónico idealizado que fundamentará el desarrollo del platonismo como proyección del pitagorismo, o en la explotación de las posibilidades decorativas del estilo fidíaco, orientado a lo esteticista, carente de carácter problemático, porque, en la guerra, la clara conciencia de las contradicciones no provoca riqueza, sino desánimo y violencia. Los pliegues fidíacos se transforman en el campo de acción del artesano amanerado. Así suele interpretarse la corriente representada por los relieves del templo de Atenea *Níke*, especialmente el de la Victoria que se ata la sandalia, que resultan paralelos a otras obras ajenas de la ciudad de Atenas, pero en las que se ve cómo la

irradiación artística de la ciudad sigue a pesar de todo vigente. Se trata de la Afrodita de Fréjus o de la *Níke* de Peonio de Mende, dedicada en Olimpia como consecuencia de la victoria de Naupacto. Igualmente, responde al mismo ambiente la Victoria dedicada en el ágora de Atenas en la estoa de Zeus Eleuterio. Son las obras que se corresponden, en el terreno de la escultura, a la corriente arquitectónica representada por el renacimiento del estilo jónico o por las renovaciones formales eclecticistas representadas por el templo de Apolo en Basas. Vistos los ejemplos, no puede decirse que la guerra del Peloponeso significara la decadencia de las artes plásticas, aunque sí puede hablarse, en las formas, de un giro hacia procedimientos expresivos nuevos que, a la postre, permiten que se interprete como una tendencia hacia la superficialidad. El paralelo literario suele situarse en la obra dramática de Eurípides. Ahora bien, esta superficialidad significaba en ocasiones que la experiencia vital expresada se mostraba de forma más inmediata. Si la función cívica estaba anteriormente impregnada de conciencia de la propia diversidad, superada en la ciudad misma, considerada religiosamente, pero también en sus vertientes políticas y militares, ahora aquella función cívica se muestra aparentemente monolítica y tanto la victoria como el pasado mítico, en que se arraiga el presente, aparecen en su visibilidad plana. Como ciudad interesadamente integradora de poblaciones marginales, Atenas en Basas, territorio de los mesenios, recupera a Apolo, la helenidad tradicional, para que puedan acudir las poblaciones dependientes a constituir una unidad que se autodefine totalizadora para aislar a los espartanos que no cumplen con la norma de dejar libres a los griegos. Como en Delos, los atenienses identifican su imperio con la liberación, frente a quienes, en la guerra, los identifican a ellos como esclavizadores de ciudades griegas. Es difícil saber si el Erecteo o la Atenea *Níke* responden a tendencias políticas precisas que se oponen a la tradición periclea identificada con el programa fidíaco, pero sí es más claro deducir que, en la programática iconográfica y estética de plena guerra, los valores que se hacen objeto de atención, en la arquitectura y la escultura, experimentan una inflexión relacionada con la guerra misma, aunque no sea posible la identificación de intencionalidades precisas. La diversidad representada por las tendencias manieristas, el primitivismo y la consolidación de los cánones configuran los diferentes aspectos genéricos que definen la panorámica real en su conjunto, al menos desde el punto de vista de la propia representación estética.[22]

El arte de la pintura posee, para su análisis, algunas características especiales. Desde un cierto punto de vista, las posibilidades de manipulación responden a una mayor flexibilidad para adaptarse rápidamente a las corrientes de la vida espiritual, a las mentalidades y a las presiones o impulsos del gusto y de los condicionantes sociales de éste. De alguna manera, se halla entre las artes plásticas, condicionadas más duramente por la materialidad de la obra, y las artes que sólo dependen para su realización de la palabra. Sin embargo, la pintura antigua también se halla profundamente sometida a las condiciones materiales y a las relaciones de producción propias del mundo arte-

sanal. Su plasmación podía llevarse a cabo, fundamentalmente, a través de dos tipos de soporte. Por un lado, la pintura mural, aunque podía aparecer como obra de encargo de los privados, se encuentra normalmente condicionada por los encargos públicos, al menos en los casos de que se tiene noticia. Tal circunstancia, si por una parte puede convertirla en reflejo directo de los intereses estéticos de la comunidad, por otra convierte al artista de nuevo en un servidor dependiente de tales intereses que condicionan su capacidad expresiva. La historia social, a través del arte, puede resultar interesante desde ambos puntos de vista, pero el encargo da como resultado un aspecto intencional más directo, a cambio del reflejo profundo de las contradicciones reales que puede hallarse en la obra libremente realizada. De todos modos, ambas situaciones difícilmente se encuentran puras en la realidad de la obra artística. Más verdadero es que el encargo y la realización personal se conjugan en una realidad compleja. De todos modos, en el caso de que ahora se trata, la pintura mural desapareció para prácticamente toda la antigüedad clásica, en la que sólo es posible contar visualmente con el otro aspecto de la obra pictórica, el que se plasma en la cerámica. Aquí el artista es más libre y sólo puede verse limitado por los gustos individuales, que en definitiva vienen a ser los dominantes en la época y, por lo tanto, los que contribuyen a formar una idea de las mentalidades que se producen como resultado de los problemas de la convivencia y de los sufrimientos y satisfacciones que el hombre tiene al enfrentarse con sus condiciones de existencia, así como de los sistemas de enmascaramiento y de autodefensa que ante aquéllas se generan.

En la época posterior a las guerras médicas, el pintor más representativo es, sin duda, Polignoto, cuya obra se conoce sobre todo a partir de las descripciones de Pausanias (I,18,1; 22,6); se le compara con Fidias, no sólo por su calidad, sino también por el papel desempeñado en la renovación de las corrientes artísticas. Su obra abarcaba temas míticos, como la guerra de Troya, o de la historia reciente, como la batalla de Maratón, con lo que resulta también comparable a Esquilo y a quienes realizan la integración entre mito e historia que caracterizó la vida espiritual de las décadas iniciales de la Pentecontecia,[23] para darle un nuevo sentido al primero al tiempo que se confería una nueva idealización a la segunda. Suele considerarse que la obra de Polignoto encuentra un eco en la cerámica de la época, en las formas renovadas de los vasos de pintura roja, especialmente en el Pintor de las Nióbides, en cuya obra se detecta la flexibilidad de las escenas y la movilidad de personajes dentro de ellas que la crítica considera como una de las mayores innovaciones de Polignoto (véanse las láminas 1 a 8).[24] La línea fue seguida por un pintor que llevó el mismo nombre del maestro de los murales, Polignoto, cuyas amazonomaquias revisten gran variedad en su capacidad de situarse por igual en Ática y en Troya,[25] símbolo de la mitificación ateniense de la propia historia al tiempo que de la adopción de la leyenda troyana como emblema característico de su pasado (véanse las láminas 9 a 11).

Esta corriente pictórica, cuya inauguración se atribuye a Polignoto y que se prolonga por lo menos hasta los primeros años de la guerra del Peloponeso, es

la productora de las obras que, desde el punto de vista del pensamiento crítico del siglo IV, pueden considerarse portadoras del *êthos*, la misma característica que se atribuía en la tragedia a la obra de Esquilo en comparación con la posterior de Eurípides, según Aristóteles en *Poética* (450a23-29). Su obra, en *Política* (VIII,5,21 = 1340a37), se presenta como especialmente recomendable para la formación de los jóvenes. Según la crítica, en efecto, la mencionada corriente, representada en la pintura cerámica, resulta significativa de formas de comportamiento y de sentimiento que modernizan a los personajes aun hallándose insertos en escenas tradicionales. Colectivamente, el grupo adquiere un aspecto coral, cada uno de cuyos miembros participa individualmente de los sentimientos. El autor más representativo de la evolución de esta corriente es probablemente el Pintor de Cleofonte y, dentro de su obra, el *stámnos* que se fecha hacia el año 430 (véanse las láminas 12 a 17).[26] Su obra se compara unas veces con la expresividad atribuida a Polignoto y otras, como en la cratera de Spina, con el friso del Partenón. La misma expresividad se atribuye al Pintor de Pentesilea, de fecha más difícil de determinar (véanse las láminas 18 a 24).[27] El *épos* se convierte en fuente de temas cuyo fin pasa de la evocación del pasado heroico a la expresividad presente.

Paralelamente a estos aspectos, relacionados con la disposición de los personajes y con su expresividad en el plano de los sentimientos, que de algún modo se hallan también vinculados al desarrollo del teatro, se encuentra igualmente relacionada con el teatro la innovación atribuida a Agatarco de Samos cuando pintó los escenarios para una obra de Esquilo.[28] Según Vitruvio (VII, prefacio, 11), incluso escribió un comentario en relación con la tragedia y la escena correspondiente. También participó en la obra estética pública de Pericles, según puede deducirse de la anécdota contada por Plutarco (*Pericles*, 13,3), donde se señala la rapidez como característica de la ejecución de sus obras. Por otra parte, las creaciones pictóricas despertaron la atención de los representantes de las corrientes intelectuales más importantes de la época, de Anaxágoras, según se muestra en los fragmentos 21, 21a y 21b (DK), y de Demócrito, como se desprende de la enumeración de los títulos de sus obras por Diógenes Laercio (IX,48), que incluye una *Perì zographíes*, y sobre todo de Platón, como se señala en las reflexiones del *Sofista* (246AB). El primero incorporó el problema a sus propios planteamientos teóricos sobre las sensaciones.[29] La técnica podía basarse fundamentalmente en la disposición de los edificios de modo que produjeran, por el tamaño, el efecto visual de la profundidad, como se muestra en la escena teatral de un fragmento de vaso de Apulia de mediados del siglo IV (véase la lámina 25),[30] pero también cabe la atribución de los elementos de valor visibles sobre todo en las lécitos del Pintor de Aquiles (véanse las láminas 26 a 30).[31] En su conjunto, representa la «escenografía», donde algunos[32] ven la síntesis de las corrientes materialistas de la época, de Anaxágoras y de Demócrito, los cuales reflexionaban sobre los decorados de Agatarco.

La escenografía tiende, sin embargo, a confundirse con la *skiagraphía*, según se hace constar en el Léxico de Hesiquio cuando el autor explica la pa-

labra *skiá*, «sombra»,[33] y el propio Vitruvio parece admitir la doble vertiente en la obra de Agatarco. En la misma época de Fidias, en la pintura se van configurando aspectos «ilusionistas» paralelos, reflejo de iguales tendencias en el mundo de las mentalidades. Los inicios de la guerra parecen agudizar las tendencias formalistas en una dirección similar a la posfidíaca, que aquí podría identificarse con el final del *êthos*. Los pintores de la *skiagraphía*, como Zeuxis, resultan ajenos a los planteamientos teóricos de la crítica artística posterior representada por Platón y Aristóteles.[34] Apolodoro fue el que abrió las puertas, según Plinio (*Historia Natural*, XXXV,60-69), a principios de la guerra del Peloponeso; pintaba *species*, aspectos, imágenes, lo que puede identificarse como realismo sólo en tanto en cuanto pretenda tal vez asemejarse a las impresiones, no a la forma material. Esto, en la versión de Plutarco (*Sobre la gloria de los atenienses*, 2=345F-346A), se traduce como «el primero que encontró la corrupción y la degradación de la sombra» (*phthoràn kaì apóchrosin skiâs*).[35] El resultado era engañoso, según los planteamientos platónicos, porque buscaba igualar a los sentidos, a la *phantasía*, no al modelo ideal representado por el canon, que resultaba realista sólo desde el punto de vista platónico, para el que lo real era la idea teórica que pudiera acercarse a la existente en el *tópos ouranós*. Los efectos se conseguían con mezclas de colores, lo que también se interpretaba como artificio por los partidarios de la simpleza formal primitiva.

Según Plinio, fue Zeuxis quien condujo a su mayor gloria el camino cuyas puertas había abierto Apolodoro, todavía en plena guerra del Peloponeso, a pesar de las fechas, más tardías, dadas por Plinio.[36] Atenas seguía siendo centro de atracción y de irradiación para los artistas, como lo había sido durante la Pentecontecia, en que se ha iniciado todo el fenómeno de la transformación en la percepción visual, y como lo era también para los oradores y maestros de retórica. Como éstos, los pintores hacían fortuna y provocaban la alta valoración de su obra, aunque también, en el momento en que los emolumentos podían crear la sensación de que se trataba de una *téchne* de tipo banáusico, el artista reaccionara con la afirmación de que el precio de su obra está por encima de toda valoración pecuniaria. Las fuentes tienden a comparar a todos los artistas con los sofistas, por su modo de vida, cuando los autores se fijan más en los aspectos anecdóticos, o por su funcionalidad en las relaciones con las ideas estéticas y con las sensaciones, para la que la *phantasía* pictórica de la *skiagraphía* es comparable a la *phantasía* del sofista que defiende la realidad de lo que se muestra a los sentidos del hombre.

De Apolodoro a Zeuxis, por tanto, la evolución parece haber sido relativamente lineal, aunque puede detectarse en las fuentes que esa linealidad fue llevada a excesos, sin duda paralelos a los ocurridos en otros campos de la realidad, artística o intelectual, e incluso política y social, a lo largo del período de la guerra. Junto con el desarrollo de la *skiagraphía*, Zeuxis es también heredero de la proporcionalidad que practica el estilo fidíaco, creando sensaciones ilusorias para que el resultado fuera más realista. Platón critica estas corrientes pictóricas porque, si de lejos dan una determinada sensación,

al acercarse, el ojo se da cuenta de que ha sido engañado. De hecho, Plinio refleja las críticas de que Zeuxis era objeto por los tamaños de la cabeza y los miembros de sus figuras. Por otro lado, se dice que su obra era monócroma, lo que puede dar una idea de cuáles son sus criterios para reflejar la realidad, desde luego ajenos a todo intento de copia mecánica de la misma.[37] El realismo se produce mediante la sensación ilusoria de la realidad provocada por la *skiagraphía*. El desarrollo técnico se ve acompañado de una profunda renovación en las ideas artísticas que responde al avance y la crisis que, conjuntamente, caracterizan el período de la guerra.

Pero también se caracteriza dicho período por la posición de Zeuxis en el conjunto de las ideas estéticas y de las contraposiciones en la realización artística misma. Si Zeuxis se caracterizó por llevar al máximo la línea evolutiva que privilegiaba el sombreado y la perspectiva, lo que remonta sus orígenes a Apolodoro y Agatarco, de Parrasio se dice que daba preferencia a la línea.[38] Quintiliano (XII,10,4) los define así, como dos pintores de la época de la guerra del Peloponeso, entre los que Zeuxis destaca por las luces y sombras y Parrasio por las líneas.[39] Dentro de su modernidad, que le permitía pertenecer a su propio tiempo y rivalizar con sus contemporáneos, Parrasio se define como pintor de la *symmetría*, al estilo de Policleto en la escultura. Al final de la guerra del Peloponeso todavía duraba el conflicto entre pitagorismo y realismo, proyectado en los sofistas, que poco a poco se definen contradictoriamente con el platonismo. En la pintura existe también la doble corriente, no necesariamente antagónica en todo momento y en todos los sentidos. La anécdota de la rivalidad y el concurso entre Zeuxis y Parrasio, en que el primero engañó a los pájaros pero el segundo engañó al propio Zeuxis, refleja sin duda una polémica real sobre las sensaciones, resuelta aquí en favor de la actitud simétrica y canónica, que Parrasio plasmó en la cortina que pretendió levantar su rival.

Sin embargo, la necesidad de una contraposición para conseguir explicar y definir actitudes no debe impedir que las actitudes mismas se maticen. Si Zeuxis resulta aparentemente próximo a actitudes democráticas, como las representadas por los sofistas, también es preciso situarlo en la época de Eurípides, autor lleno de contradicciones. Como él, Zeuxis, tras aparecer integrado en la sociedad ateniense, huye de los momentos críticos de la guerra a refugiarse en la corte del rey evergético, protector de los artistas atenienses, ajeno a la democracia, tiránico para unos, modelo de rey feliz para otros, Arquelao de Macedonia, que para ciertos atenienses representó la posibilidad real de la evasión ante las desgracias de la propia ciudad. Por su parte, Parrasio fue también capaz, según Plinio (XXXV, 69), de representar al *dêmos* de los atenienses en todas sus contradicciones, iracundo, injusto, glorioso, sublime y humilde, y de expresar todo el dolor producido por la guerra. Ambos pintores, a pesar de sus diferencias, son a su vez, cada uno de ellos, un haz de contradicciones, las propias de cualquier persona sensible ante las complejas realidades que les tocó vivir, el progreso y la gloria de Atenas en el punto de su inflexión crítica. Tanto es así que también a Parrasio se le atribuyen los síntomas de la *phantasía* criticada por Platón.

La obra de los grandes pintores de murales y de cuadros no se ha conservado. Sólo es posible deducir las formas por ellos plasmadas gracias a la literatura y a la hipotética trascendencia que pudieron tener en las pinturas sobre vasos, a veces en obras muy tardías. Suele considerarse que el mármol de Herculano, *Piritoo y el Centauro*,[40] así como el también marmóreo, que representa a las jugadoras de astrágalo (véase la lámina 31),[41] con sus sombreados monócromos, corresponden a la tradición de Zeuxis. Por su parte, la obra de Parrasio estaría representada por los dibujos perfectamente delineados y expresivos del Pintor de la Fiale (véanse las láminas 32 a 38)[42] y por las lécitos del Pintor de las Cañas (véanse las láminas 39 y 40).[43] De manera genérica, el Pintor de Midias, con sus transparencias y velos volátiles, suele considerarse el más representativo de fines del siglo v, como eje entre el pasado y las tendencias futuras, síntesis de las corrientes en apariencia contrapuestas que definen el momento histórico como especialmente rico en su capacidad productiva de obras de arte, uno de los fenómenos que da lugar a que a veces se cataloguen de modo en exceso monolítico los resultados concretos de las corrientes dominantes (véanse las láminas 41 a 50).[44] Así como de los temas pictóricos referentes a la vida real no se ha podido deducir ningún tipo de conclusión que resulte significativa de las preocupaciones cotidianas de los hombres de la época, los temas míticos parece que permiten entresacar algunos rasgos característicos del triunfo de determinadas tendencias hacia el escapismo y hacia el mundo primitivo, sobre todo hacia aquellos temas que pudieran responder a la búsqueda de nuevas referencias a los orígenes, en la vida rural, el culto ctónico o el nacimiento de niños divinos. Ello hace pensar que, como se refleja en ciertas obras de Eurípides de los tiempos finales de su vida, los atenienses quieren encontrar alguna esperanza en el mito del eterno retorno cuando la situación de la ciudad se hace cada vez más difícil en las circunstancias de la guerra. Tales circunstancias coincidirían con la revalorización del espacio sagrado del Iliso y con el templo de Erecteo.[45] Igualmente importante es la orientación que toman los temas históricos.[46] Los héroes se representan en descanso, rodeados de mujeres, lo que puede responder al factor representado por la presencia del público femenino en la ciudad y la casa en época de guerra,[47] pero también al triunfo de las tendencias pacifistas igualmente representadas en el ambiente aristofánico.

Las ideas que se reflejan en las obras conservadas y en las explicaciones de autores posteriores indican que, en el tiempo, el arte cambia de tal modo que, indirectamente, refleja las vicisitudes históricas consideradas como transformación social y que, en esa dinámica, las formas de expresión se dividen para poner de relieve que en tal sociedad se manifiestan también los contrastes, aunque la oposición no tenga un reflejo mecánico en tales formas expresivas. Dentro de la clase capaz de manifestarse artísticamente, las reacciones se producen de modo diferente ante realidades conflictivas, sin necesidad de tomar un partido claro en uno u otro sentido. Las ideas estéticas y la plasmación artística responden a la sociedad de un modo muy específico, en que es preciso que cada caso reciba una atención especial. La relación del fenómeno con la estructura social responde en cada caso a una forma específica de reflejo.

12. EL PENSAMIENTO Y LA RELIGIOSIDAD. FILÓSOFOS, ORADORES Y SOFISTAS. ADIVINOS E INTÉRPRETES DE ORÁCULOS. FIESTAS Y RITUALES

Desde el punto de vista de la evolución social de la ciudad, las manifestaciones en el mundo del pensamiento y de la religiosidad interesan, no sólo como reflejo de las preocupaciones mismas que surgen en la comunidad a partir de los problemas derivados de la convivencia, sino también como expresión de los elementos que sirven para que el grupo como tal se haga una idea de la propia imagen. En el primer aspecto, el pensamiento y las prácticas de sublimación del mismo revelan cómo pueden ser percibidos los conflictos y cuáles pueden ser los mecanismos que sirven para su enmascaramiento. Durante la Pentecontecia, la colectividad ateniense vive la conciencia de que la ciudad ha superado en su propia dinámica histórica los conflictos derivados del desarrollo social procedente de la *stásis* arcaica. La nueva *pólis* representa la imagen de la concordia y la capacidad de convivencia, creadas paralelamente al desarrollo de la conciencia de superioridad griega sobre el bárbaro, factor apoyado en los triunfos en las guerras médicas y fundamento teórico del desarrollo de una forma de dependencia que considera al bárbaro esclavo por naturaleza. El papel de Atenas en las victorias de las últimas etapas de la guerra y la proyección de ésta hacia la paz de Calias introducen paralelamente un nuevo desequilibrio, que se traduce en los discursos atenienses en Esparta en las vísperas de la guerra. Atenas es, según los argumentos allí expuestos, superior a los demás griegos que, en definitiva, le deben la libertad frente a los bárbaros. La superioridad escalonada, en una igualdad lograda gracias a la existencia de conspicuos organizadores, se plasma en las formas más sobresalientes del pensamiento, proyectadas en la sofística y en las teorías de Anaxágoras, donde el *noûs* organiza un mundo heterogéneo y permite la convivencia de las homeomerías, partes diversas, pero equivalentes, de un mundo caótico que recibe su organización de la hegemonía del *noûs*. Esta imagen se plasma en el papel directivo del orador, en el papel directivo del político, en el de Atenas misma y en el del artista que organiza en la práctica la creación de una imagen panhelénica de la Atenas triunfadora, que también pretende convertirse en sede de fiestas y ritua-

les que se asientan como patrimonio de todos los griegos, dirigidos y organizados por Atenas.

La creación de una imagen triunfante, basada en realidades, es al mismo tiempo parte del proceso por el que se comienzan a hacer patentes las debilidades del sistema. El optimismo se hace, desde su aparición, reflejo de lo positivo y máscara de los aspectos negativos. Tucídides supo señalar, desde el comienzo de la *Historia* por él narrada, que el triunfalismo ateniense, que enarbola su función liberadora, se utiliza para justificar la aparición de nuevas formas de servidumbre. Atenas pasó a ser, de liberadora, esclavizadora de las ciudades griegas. El historiador ateniense fue especialmente sensible a la transformación de la ciudad, como ya había empezado a notar el otro narrador que lo precedió en la labor de testimonio de las realidades de su tiempo, Heródoto, que empezó a ser consciente de que, si las guerras médicas habían sido expresión de la lucha de griegos contra bárbaros, lo que en sus tiempos comenzaba a producirse era el enfrentamiento entre griegos. Ante esa realidad, el originario optimismo sofístico representado por Protágoras se deriva hacia múltiples direcciones, que desembocan en el amaneramiento de las técnicas de persuasión a través de la retórica, en el descarnamiento de la conciencia del conflicto y de la prevalencia del más fuerte, en el rechazo violento de cualquier tipo de contradicción hasta el punto de llegar a negar su existencia y considerarla sólo manifestación falsa y engañadora de los sentidos. De Gorgias a la escuela socrática, la guerra se muestra como el ámbito de desarrollo de formas de pensamiento múltiples, todas ellas reveladoras del descarnamiento social que tuvo como escenario el período en que la guerra misma se desarrolla. Técnicas de persuasión e ideas justificadoras de las mismas en el terreno de la teoría de las relaciones humanas se complementan con las teorías que niegan la validez de tales técnicas como manifestaciones superficiales de los aspectos más negativos del ser humano, cuya esencia quedaría anclada en formas de expresión y referidas a tipos de comunicación social propios del arcaísmo, renovado para desempeñar la nueva misión en la ciudad, la de hacer resaltar en ella los valores que adquieren un marchamo de permanente para poder servir de alternativa al sistema de circulación de ideas que se propagó en el mundo de la Pentecontecia. Ya en la guerra, se desarrollan las actividades de los sofistas y de Sócrates, reflejo del mismo fenómeno social contradictorio, símbolo de la colaboración que podían prestar los oradores en la democracia, así como de los excesos a que se podía llegar como consecuencia del deterioro de la concordia de pleno siglo V, y de los caminos que podían adoptar la actitudes marginalizadas cuando el panorama que se ofrecía era la participación en la democracia o la oposición, en principio posturas cuyas posibilidades de éxito eran muy reducidas.[1] Sin embargo, la guerra, con sus cambios, va haciendo posible el desarrollo de sistemas de oposición que pueden llegar a plasmarse en los movimientos oligárquicos de 411 y 404. El proceso mismo justifica el carácter adaptativo del pensamiento socrático, desde la marginalidad, para quedar de nuevo fuera de los círculos integrados tras el fracaso de los movimientos antidemocráticos. Lue-

go, la lucha del socratismo se convirtió en arma de las luchas del siglo IV, pero, en su momento, el pensamiento del maestro está integrado en la marginación misma de la ciudad en guerra. Sócrates y los sofistas son, en su conjunto, el resultado intelectual de la diversidad social de la ciudad.

En otro orden de cosas, la cohesión de la colectividad como tal, en paz o en guerra, desarrolla sus propios mecanismos de autoconciencia que se plasma en la imagen que se hace de sí misma, proyectada en aspectos menos elaborados intelectualmente, pero de mayor alcance porque suele afectar a manifestaciones públicas que incluyen a la población en su conjunto como partícipe de una sola entidad. Tales manifestaciones adquieren normalmente aspectos religiosos y, sobre todo, se plasman en actos religiosos colectivos, rituales o festivales, entre los que en Atenas, al margen de ciertas celebraciones cuyo carácter religioso permanece más evidente, tiene un papel especialmente destacado el fenómeno teatral. Las prácticas colectivas, que difícilmente se manifiestan en la ciudad antigua al margen de lo religioso, suponen la creación de una conciencia en que se componen en un todo el pasado y el presente, lo actual y lo permanente. Su funcionalidad actual depende en gran medida de su capacidad para mostrarse como eternas y vinculadas al pasado. Toda práctica colectiva que se muestra con vocación para durar se asienta sobre la estabilidad que proporciona un pasado prestigioso, más o menos inventado o manipulado. Aquí se revela la eficacia del desarrollo de las tradiciones.[2] A través de ellas se fortalece la conciencia del pasado común portador de valores y de creencias que hacen más coherente la convivencia, simbolizan la cohesión social y permiten la reproducción de la comunidad. Es difícil que una tradición totalmente inventada resulte igualmente eficaz, por lo que normalmente se trata de realidades interpretadas, que de ser elementos de fortalecimiento de la comunidad como tal en sus relaciones con el exterior se transforman en armas que permiten igualmente la cohesión imaginaria cuando en su interior se desarrollan elementos de desigualdad, de explotación e incluso de opresión, de forma que, con el señuelo de la comunidad como entidad suprema, se enmascaren las diferencias y se hagan llevaderas, sobre la idea de que no es más que el fenómeno natural que se desprende de la entidad suprema y superior.

La situación, en el momento de iniciarse la guerra, es, por varios conceptos, especialmente particular. Si, por una parte, las diferencias internas, dentro de la ciudadanía, necesitan paliarse con la ayuda de mecanismos ideológicos que resalten su justicia y alivien su apariencia, por otra, el sistema mismo se fundamenta en las diferencias. Por otro lado, el desarrollo de las formas de mentalidad que agudizan la imagen del panhelenismo, reelaborada sobre el panhelenismo aristocrático de la época arcaica entendido como solidaridad establecida más allá de la ciudad en los mecanismos de la hospitalidad, se encuentra con dos formas de movimiento inverso basadas, por una parte, en las tradiciones tribales en que se asienta la *pólis* como estructura que se desarrolla en competencia con los vecinos, explotadores de las tierras colindantes, y por otra en que, tras la guerras médicas, el nuevo panhelenis-

mo, contrapuesto a la imagen del bárbaro como esclavo en potencia, se elabora como superioridad, paralela a otra superioridad, estrictamente ateniense, representada por el imperialismo. Los elementos de cohesión tienen que disimular las diferencias internas y destacar las externas, justificadas de múltiples maneras en los diferentes planos de la actividad intelectual, idealizadas míticamente en otras manifestaciones más susceptibles de llegar a amplias capas de la población. El mundo de la religiosidad desempeña, en este terreno, un papel protagonista, proyectado en prácticamente todas las manifestaciones colectivas en que toma parte, casi siempre de forma cíclica, la colectividad de los ciudadanos.

Cultos, ritos y leyendas relacionados con Atenea y el patronato de la ciudad, con Teseo y su misión civilizadora, con Prometeo y con el culto de las Euménides, están presentes de múltiples maneras en la vida espiritual ateniense, como proyección de la actividad intelectual y artística más relevante. Puede destacarse, sin embargo, como mito especialmente significativo por su proyección en la época de la guerra y por su eficacia de doble alcance, hacia la homogeneidad y hacia la superioridad, el de la autoctonía de los atenienses.[3] Existen, en torno a él, algunos aspectos que resulta interesante destacar para conseguir un acercamiento a sus implicaciones y a su modo de operar. El mito se halla vinculado a las tradiciones ctónicas que se encuentran en personajes como Erictonio y Erecteo, en cuyos nombres está presente la raíz *chthón*, tierra, índice de un arraigo gentilicio que, por otra parte, se ha generalizado a la ciudad entera. La *pólis* ha recibido la herencia de las tradiciones míticas gentilicias al adoptar un antepasado común de arraigo ctónico, con lo que, si el mito se democratiza, al mismo tiempo la *pólis* se aristocratiza para pasar a fundar su superioridad en criterios de remoto prestigio, más que en los méritos recientes identificados con las hazañas realizadas ante la comunidad. En una comunidad que acepta el criterio para sí misma, es difícil impedir que se acepte también para justificar otras superioridades y que se utilice para ello por grupos capaces de imponerla en momentos críticos, o menos críticos, en que es posible admitir que la dirección quede individualizada. La ciudad se mueve entre el aristocratismo colectivo y el aristocratismo de sus dirigentes. La mitología de tipo gentilicio se adopta, pues, por la *pólis*. Ello quiere decir que, paralelamente, el pueblo ateniense, el liberador de Grecia frente a los persas, encuentra para asentar su hegemonía otro criterio paralelo, al convertir los aspectos ctónicos de sus orígenes en aspectos autoctónicos, es decir, al transformar el mito en justificador de una superioridad basada en el hecho de ser los habitantes más antiguos de Grecia, en no haber participado, más que de forma marginal, en las migraciones. Todos los demás vienen a ser recién llegados. Los atenienses no son sólo descendientes de reyes,[4] de Erecteo y de Cécrope, y de Teseo, sino que son los primeros ocupantes del territorio sobre el que se pretende la hegemonía.

Ahora bien, en relación con las creencias de tipo colectivo, o que se aparecen como tales, conviene interrogarse de forma más precisa, si es posible

hallar indicios aclaratorios, acerca de su origen y de su funcionamiento en el conjunto social. Con respecto a la superstición popular, ya se planteaba Farrington la necesidad de situarse ante la disyuntiva, en cada caso, entre que sea nacida del pueblo o impuesta de un modo o de otro al pueblo.[5] En los *Caballeros* de Aristófanes (1.015-1.020), Paflagonio, en un discurso halagador, se dirige a Demos, personaje que representa la individualización del *dêmos* colectivo, con el apelativo de Erecteida, descendiente de Erecteo, de la realeza primitiva y de la raza autóctona de los atenienses, pero Demos no lo entiende.[6] El texto simboliza, en cierto modo, los mecanismos de funcionamiento de las mentalidades cohesionantes y responde en sus contenidos al espíritu de las dedicatorias reales a los muertos, como la que aparece en la inscripción del monumento ofrecido a los caídos en Potidea, en el *demósion sêma*, cerca de la Academia,[7] lugar simbólico de enterramiento del héroe protohistórico Academo. El orador y el político tratan de inculcar en los miembros de la comunidad una conciencia placentera de superioridad que los haga actuar de acuerdo con los intereses de quien habla. Aristófanes lo revela descarnadamente, en su posición marginal con respecto a la implantación imperialista y a las modalidades de desarrollo que adopta la *pólis* cuando la guerra la obliga a la constante afirmación de su superioridad.

Por otra parte, el mito se integra en una sucesión que desemboca en la historia real, cuando equipara los rasgos de la *eugéneia* de los primitivos a los que se mostraron en la batalla de Maratón.[8] De este modo, de la misma manera en que el mito pasa a formar parte de la historia, la historia se mitifica y pasa a convertirse igualmente en elemento justificador de la superioridad de los atenienses. Maratón es idéntica a la *aristeía* del héroe, símbolo de la nobleza del ateniense que vincula así el hecho noble con la sangre originaria para hacer pensar que sólo los héroes cometen acciones heroicas, que quienes las realizan son los poseedores de un determinado origen. Sin embargo, el mito apoya al mismo tiempo la igualdad de los atenienses como miembros de una ciudad democrática en que todos se sienten partícipes y satisfechos como tales, como si la imagen del origen común salvara a la ciudad de los peligros de la oligarquía o de la tiranía. Éstos, sin embargo, se hallan solapadamente presentes en esa misma mentalidad que justifica la superioridad en la genealogía reconocida de la sangre, en la *eugéneia* fortalecida por el hecho heroico de los antepasados, por la *aristeía*.

La superioridad de Atenas, como ciudad compuesta por una población específica y diferenciada, dotada de los rasgos de la aristocracia, constituye el tema fundamental del discurso fúnebre,[9] manifestación pública, política y religiosa, donde el ateniense se siente colectivamente definido como aristócrata. Como tal alcanza la inmortalidad. El tema del pasado y de la nobleza de Atenas se convierte de este modo en un lugar común, de gran difusión, integrado en los actos públicos de mayor capacidad de penetración en el espíritu de la colectividad, por su búsqueda de la autosatisfacción colectiva y por la especial ocasión en que se pronuncia, donde la muerte abre las puertas del espíritu a la receptividad de ideas sublimes. Tanto es así que, desde

el punto de vista socrático, el discurso fúnebre es una especie de forma de brujería que saca al hombre de sí mismo.[10] *Menéxeno* es, como otros diálogos platónicos, una descripción polémica de las realidades atenienses del siglo V. En este caso, Platón se refiere, en clave irónica, a los efectos negativos del discurso fúnebre como elemento fundamental del funcionamiento ideológico de la democracia ateniense.

En la presentación socrática, el problema se centra en la oratoria, que viene a ser el instrumento clave para la difusión de las ideas que componen el apoyo imaginario de la democracia. Se pasa así de los contenidos a las formas, que, como tales, tienen un campo de acción más amplio, que va desde el discurso de aparato hasta el que se pronuncia en la Asamblea o en la Heliea para convencer al *dêmos* o a los jurados y atraer su voto hacia la actitud defendida. El discurso es el instrumento vivo de la ciudad democrática, pero, en la concepción socrática y platónica de la comunicación, el discurso es un modo de encantamiento, mientras que a la verdad sólo se llega a través del diálogo. Sólo el pequeño grupo de amigos en torno al maestro representa el escenario adecuado para la difusión de las ideas y para alcanzar la verdad entre todos.[11] En cambio, en la oratoria, cuando alguien habla ante los atenienses y dice lo que quieren los atenienses, no tiene ningún problema para persuadirlos y hacerse ilustre (235D-236A). La oratoria de aparato y los ejemplos que se atribuyen en el diálogo a Aspasia y a Pericles[12] sirven como pretexto para desautorizar el funcionamiento de la democracia y las posibilidades de que a través de sus métodos y formas de actuación se llegue a la verdad. En *Menéxeno*, la alternativa a la retórica termina siendo una vez más la filosofía.[13] Para Platón, en el mismo saco de la falsedad democrática pueden incluirse la retórica de aparato y la oratoria política y judicial. Para el Sócrates de *Menéxeno*, todo depende de tener buenos maestros, como para la música. Ésta y la retórica formaban parte, en efecto, de la educación de los jóvenes miembros de familias ilustres. La tradición arcaica los obliga a participar en los festines y a ser capaces de intervenir en los cánticos, en el banquete, pero también a salir al ágora a mostrar sus habilidades ante la colectividad. La relación entre público y orador, sin embargo, ha cambiado. La ciudad se hace más heterogénea y resulta ahora menos atractivo hablar ante un público de vendedores del ágora, de zapateros, de verduleros. El discurso fúnebre representa en cierto modo el paso de uno a otro estilo de oratoria. Sócrates define el sistema antiguo, el que se enseña, con la música, al joven aristócrata para que, con su lucimiento, reafirme los valores de su clase con el objeto de infravalorar el sistema nuevo, sobre la base real de que los nuevos gobernantes de la democracia, como Pericles, pronuncian asimismo el discurso fúnebre, del mismo modo que reciben lecciones del músico Damón. En *Menéxeno* se menciona a Lampro, como maestro inferior a Conno, del que Sócrates dice haber recibido lecciones. Igualmente por debajo de quien dice que había sido su maestra de retórica, Aspasia, Sócrates sitúa a Antifonte de Ramnunte. Parece que en la realidad Lampro era superior a Conno, pero es difícil, a falta de datos concretos sobre biografía y prestigio, averiguar dón-

de puede hallarse la ironía en esta comparación.[14] De la misma manera puede pensarse en relación con la referencia a Antifonte, juzgado por Tucídides (VIII,68,1) como hombre excelente por su virtud y por su capacidad para expresar su pensamiento. Pero dice el propio Tucídides que no hablaba habitualmente ante el *dêmos* porque su elocuencia lo hacía sospechoso para la multitud. Posiblemente era menos «demagogo» que otros, en el sentido de que seguía menos las inclinaciones del *dêmos*, no trataba de encontrar los puntos de coincidencia que pudieran facilitar el entendimiento entre el *dêmos* y los miembros de las clases dominantes, de entrar en el funcionamiento concreto de la democracia que permitía la existencia de una cierta concordia interclasista, como la practicada por Pericles. Aquí la ironía socrática contrapone a Aspasia con Antifonte porque éste no era tan buen maestro como para enseñar a los oradores a coincidir con la masa. De lo que se sabe de su práctica política y de su pensamiento puede deducirse, en efecto, que Antifonte no era, en este sentido, un demócrata.[15]

De las propuestas planteadas a través del diálogo platónico, como escrito polémico dirigido contra los instrumentos de la democracia, se deducen algunos de los problemas reales que afectaban al elemento fundamental de su funcionamiento, el de las relaciones entre las masas y los individuos. El orador se halla siempre en el ojo de las críticas porque adula al pueblo y sólo hace lo que éste quiere, porque habla de acuerdo con los gustos de la masa, pero también porque maneja al pueblo de acuerdo con sus intereses personales, porque actúa como demagogo. Tal contradicción no es más que el resultado del tipo de coincidencia circunstancial de las clases antagónicas en el proceso democrático, donde la cooperación no impide percibir sus inmediatas inconsecuencias y donde las diferencias son puestas de relieve por unos pero ocultadas por otros, que vienen a representar la tendencia favorable a esa específica forma de democracia, la posible en la ciudad esclavista. Otra forma de manifestarse el problema, más práctica y menos teórica, fue la de los choques entre las necesidades que el *dêmos* tiene de aceptar el papel dirigente del orador y el rechazo que hacia éste se manifiesta en múltiples ocasiones, plasmado en críticas o en persecuciones judiciales. Cleón representa un ejemplo sobresaliente y único, pero notorio y significativo, al mismo tiempo, de las circunstancias básicas en que se mueve el contradictorio fenómeno. Él mismo representa la figura del orador que se sale de la norma, que ni siquiera respeta las formas propias de la tradición retórica, que resulta chocante, no sólo por lo que propone, sino por la forma de hacerlo. Es considerado, en gran medida, el prototipo del demagogo.[16] Sin embargo, él mismo se manifiesta contra la oratoria. Fiarse de los sofistas es una forma de perder el tiempo que, desde su punto de vista, aparta al *dêmos* de sus propios intereses.[17] En el comportamiento colectivo, suelen destacarse, por los antiguos y por los modernos, las reacciones contradictorias del *dêmos* al atacar a los oradores que han propuesto medidas posteriormente fracasadas, pero que han recibido el voto colectivo. La expedición a Sicilia fue, sin duda, un momento clave en el desarrollo de la guerra, tanto por las consecuencias que tuvo

en el campo de batalla y en la posición relativa de las fuerzas en contienda, como por lo que significó en tanto que reflejo de los problemas que agobiaban al pueblo y las consecuencias que tuvo para su posición dentro de la sociedad. Por todo ello, las actuaciones que se vieron afectadas por la expedición tuvieron una resonancia especial y recibieron las repercusiones doblemente reforzadas. Así, el regreso de la fracasada expedición provocó una enorme sensación de desánimo y de frustración, pero el *dêmos* acusaba a los oradores que lo habían convencido aunque él mismo había votado sus propuestas.[18] La historia de Alcibíades es tal vez paradigmática de esas contradictorias relaciones, pues resultaba atractivo como personaje y sus propuestas coincidían con el *dêmos*, pero éste sabía que, por otra parte, representaba un peligro de tiranía.[19]

El discurso de aparato era, pues, un ejemplo específico del género, que sublimaba la actuación del orador ante el *dêmos* y además vinculaba su labor al pasado aristocrático, como modo de expresar que tanto el orador como el auditorio se sentían vinculados al pasado prestigioso de la ciudad. El discurso panegírico o el panatenaico se convierten normalmente en ámbito específico para expresar la ideología de la concordia, pero el ambiente concreto del discurso fúnebre ante los muertos de la guerra resulta especialmente apto para el impulso de una determinada forma de concebir la comunidad como unidad compacta donde cualquier grieta es considerada un atentado a la comunidad en su conjunto, representada por los muertos para asegurar la homogeneidad de los vivos. Sin embargo, en la vida política de la comunidad, la eficacia práctica y real del discurso se manifiesta en la Asamblea y en los tribunales. Aquí se ventilaban los problemas internos de los ciudadanos. La convivencia en la ciudad democrática creaba conflictos donde, en la práctica, se plasmaban las contradicciones, reflejo en pequeño de los problemas sociales, revés de una convivencia concorde, que sigue apareciendo en primer plano. Esta circunstancia es normalmente reflejo de la posición de Atenas frente a otros, sobre todo frente a las ciudades del imperio. También en los juicios que se celebran en la ciudad se plasma esta diferencia, pues ya dice el autor anónimo de la *Constitución de Atenas* que la celebración de juicios en la capital de Ática, en los que estaban implicados los habitantes de las ciudades del imperio, significaba un modo de mostrar la superioridad de Atenas y de sacar provecho para sus habitantes y los del puerto. No sólo los jurados eran favorables a los atenienses, sino que los comerciantes, abastecedores, propietarios de alojamientos, veían así aumentar sus ganancias gracias a la necesidad de todos los demás de desplazarse hasta la cabeza del imperio.

De mayor trascendencia política son naturalmente los discursos en la Asamblea donde se contraponen las opiniones a través de las antilogías. En ellas se manifiestan los contrastes de opiniones dentro de la ciudadanía, los que inspiran los debates antilógicos de la tragedia y de la historiografía tucidídea, los que mejor reflejan la realidad del momento, donde se admitía que era posible hablar con razón de una manera y de la contraria sobre el mismo tema. Aquí también, en esta realidad social y política de contrastes no anta-

gónicos, tiene su origen el pensamiento protagóreo que se enuncia en los *lógoi antikeímenoi*, los discursos o razonamientos que yacen frente a frente sobre cualquier tema sin que exista verdadera contraposición. Todos pueden tener razón aunque unos puedan ser mejores que otros. Esta última circunstancia es la que permite que dentro de tal ambiente sea donde se justifique la profesión del sofista, que enseña a los jóvenes de las clases dominantes atenienses a actuar en la democracia, a ejercer su dominio a través del discurso y de la persuasión, para poder hacer que, de los dos discursos contrapuestos, se haga mejor el que parecía ser peor, para poder hacer más fuerte el que era más débil. El *kreítton lógos* viene a representar el triunfo de la clase dominante a través de los oradores capaces de alcanzar el triunfo en la Asamblea, de hacerse ilustres en la ciudad y de adquirir capacidad de persuasión para que el *dêmos* vote lo mejor, para ser capaces de conseguir que sea fuerte ante el *dêmos* un argumento que se presentaba como débil. Pericles sabía hacerlo, mientras que, en cambio, Nicias, desde Sicilia (según Tucídides, VI,9,3), confesaba que ante el ejército y el pueblo ateniense no era capaz de hacer fuerte su argumento.[20]

De modo paralelo, en Atenas se desarrolla otra tendencia retórica representada principalmente por Gorgias, para la que la persuasión, *peithó*, ocupa el puesto protagonista, con lo que, en cierta medida, se opera un fenómeno similar al que ha tenido lugar en el arte, pues las formas humanizadas y engañosas tendentes al reflejo de una realidad conflictiva y móvil, pero capaz de superarse en la unidad de Atenas, ocupan ahora el primer puesto como tales formas, al triunfar un manierismo un tanto superficial. Ahora también la forma persuasiva se preocupa menos de llegar al mejor *lógos* que de triunfar como tal persuasión. La palabra se transforma en medio de dominio y engaño.[21] La persuasión se convierte en fin, sólo válido para justificar la profesión sofística misma, sin dejar de tener por ello apoyo en las connotaciones religiosas que parece haber poseído en sus orígenes,[22] para fortalecer así espiritualmente su eficacia en la vida pública. El fenómeno viene a ser paralelo al hecho de que en Atenas se extienda la idea de que la retórica resulta inútil desde el punto de vista de los intereses del *dêmos*. En la nueva retórica se juntan conscientemente las propuestas que se atribuyen por igual al arte y a la escena, el despliegue de argumentos y de palabras aclara el panorama explicativo, al tiempo que, con los mismos instrumentos, provoca el ocultamiento de la realidad. Lo que ocurrió en Atenas fue, desde luego, el resultado de una influencia externa representada por Gorgias, miembro de la expedición que venía a pedir ayuda frente a Siracusa, de la que se hace eco Tucídides (III,86), pero también del propio ambiente de Atenas en el año 427.[23]

El ambiente de polémica en torno a la retórica se ve concretado en la discusión dialógica que, según Tucídides, tuvo lugar en la ciudad después de que se enviara una expedición de castigo contra los rebeldes de Mitilene. Ahora se vuelve a plantear la cuestión y, ante la Asamblea, Cleón y Diódoto exponen sus argumentos. Entre otros, para el primero, la decisión de hacer una nueva convocatoria no tiene sentido más que para quienes confían en su

elocuencia para hacer cambiar las decisiones del pueblo (III,38). Para la ciudad, dice, el resultado del *agón* retórico es exclusivamente el riesgo. Desde el punto de vista de Cleón, con la retórica no se encuentran los argumentos mejores, sino que cada uno de los oradores la utiliza para su propio lucimiento en perjuicio de la democracia. El *agón* se ha convertido en fin en sí mismo, donde lo importante es convencer. El *dêmos* ateniense se ha hecho esclavo del brillo y de los atractivos que lo acompañan, lo que, según su punto de vista, lo conducirá a su propia destrucción. Podría admitirse, piensa, en III,40,3, que los oradores se lucieran en temas de menor trascendencia, pero no donde se juega el futuro de la ciudad y de su imperio. Eso sólo sería ventajoso para los oradores mismos. No deja de ser significativo que sea precisamente Cleón el objeto contra el que se dirigen las críticas de los cómicos cuando atacan a los demagogos dedicados a utilizar argumentos engañosos para conducir al *dêmos* a su gusto.[24]

El fenómeno era visto también por Tucídides (III,82) cuando, al describir la situación de Corcira en plena *stásis*, emprende sus reflexiones acerca de las consecuencias del conflicto, las que se han interpretado como reflexiones en torno a la situación general de Grecia en guerra y, específicamente, de la Atenas posterior a la muerte de Pericles y a la expedición a Mitilene.[25] Según el historiador, cambió el sentido de las palabras junto con el conflicto social que alteraba el estatus y hacía que nada fuera considerado de la misma manera. El conflicto, en Atenas, se hace cada vez más descarnado, dentro de un ambiente en que los ciudadanos, por las circunstancias históricas anteriores, al decir de Diodoro (XII,53,3), eran «amantes de los discursos».[26] Son sin duda las condiciones propicias para que encuentre su escenario adecuado el modo de actuar de un sofista del tipo de Gorgias, educado en la tradición formalista siciliana. En Atenas lo acogieron con admiración, pero también fue objeto de ataques y motivo de polémica. Con su modo de actuar quedaban especialmente desenmascaradas las realidades subyacentes al funcionamiento de la democracia. Lo que se planteaba como un modo de enseñar y aprender los métodos para obtener capacidad de inclinar a la colectividad en la Asamblea hacia el mejor argumento, se transforma y desemboca en un simple conjunto de métodos para controlar el ágora y llevar al *dêmos* por un determinado camino, o simplemente acrecentar el prestigio particular del orador gracias a su artificiosa capacidad de persuasión, a la *peithó*. La oratoria se convierte así en el campo donde se manifiestan los contrastes derivados de los conflictos sociales de la ciudad, no porque cada orador pertenezca o represente a una determinada clase, sino porque en conjunto representan las diferentes actitudes susceptibles de adoptarse desde la clase dominante ante el conflicto que afecta a los sectores del pueblo ateniense libre, cuyo estatus empieza a verse en peligro con el desarrollo de la guerra y las repercusiones que ésta empieza a tener en sus relaciones con los ricos.[27]

La obra de Gorgias[28] se conoce relativamente bien. Se sabe que pronunció discursos de aparato y que escribió algunas argumentaciones para demostrar su capacidad persuasiva, por la que podía defender con igual efica-

cia una postura y su contraria. Las más significativas, por la proyección que pudieron tener en el ámbito político y en el judicial, en la vida de la ciudad, son el *Encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*. Para él, el mejor espectador de teatro y oyente de un discurso era el que más fácilmente se dejaba engañar. Sin embargo, donde mejor se refleja la polémica que se hallaba detrás de actitudes como la suya es en el diálogo platónico que lleva su nombre, sobre todo en 452D-474A.

En este diálogo, el orador define el arte que enseña como arma para ser libre y para dominar a otros en la propia ciudad. El propósito se ha hecho fundamentalmente subjetivo. Quien aprende la oratoria utiliza en su favor personal el arma más definidamente democrática. La libertad del *dêmos* se basa en la oratoria, como instrumento de la democracia, pero, en el planteamiento gorgiano, el instrumento se personaliza. Cada uno busca su propia libertad, traducida, como para el *dêmos* mismo en la democracia imperialista ateniense, en el dominio sobre los demás. El imperialismo se traduce así en lo personal, igual que la democracia misma. La acción de *árchein* se aplica del *dêmos* al individuo. El orador es capaz, continúa Gorgias, de poner a su servicio a las demás profesiones, con lo que la profesión sofística se convierte, en la ciudad, en profesión superior a las restantes, propia del ciudadano que permanece libre cuando las otras actividades se convierten en profesiones serviles. El orador aparece, pues, como el símbolo del dominio de la política en la ciudad democrática. Pero, por otra parte, el orador convence a la multitud, con lo que, a pesar de su carácter democrático, la oratoria se convierte en arma para que la multitud siga las opiniones que le ofrece el individuo capaz de dominar los medios para persuadirla.

También se plantea en este diálogo el problema de los papeles respectivos del estratego o del rétor en las cuestiones de la guerra. El estratego es, hasta Pericles, el político que persuade o no de las cuestiones de la paz y de la guerra. En el período de la guerra del Peloponeso, el estratego ha sido sustituido por un político de origen social diferente, dentro de la clase dominante, que interviene en las cuestiones de la guerra, porque éstas vienen a constituir una manifestación de los problemas sociales y de las aspiraciones del *dêmos*. El político rétor actúa desde otras perspectivas y desempeña un papel diferente en el complejo de las transformaciones que se operan entre las clases. El planteamiento de Gorgias se dirige en la misma línea que el de Protágoras en el diálogo platónico que lleva su nombre cuando trata de las decisiones en el plano de la política. Las grandes medidas sobre cuestiones militares también han sido tomadas en la historia de Atenas por personalidades ajenas al oficio, a la *demiourgía*. En relación con la opinión de Gorgias, el Sócrates platónico piensa que, como el orador se dirige a la multitud, no se necesita ningún tipo de enseñanza, sino dotes persuasivas. Desde el punto de vista platónico, en cambio, en la época de guerra se debe oponer a la retórica la enseñanza de una virtud como la representada por Sócrates. La retórica persuade sólo porque, como práctica empírica, es capaz de producir gracia, *cháris*, y placer, *hedoné*. La retórica es la imagen visible, falsa, *eídolon*, de una

parte de la política. Sofística y retórica se oponen a las verdaderas ciencias, la legislación, *nomothetiké*, y la justicia, *dikaiosýne*. Aunque se trata de la visión del platonismo del siglo IV, representa la imagen del mundo vivido por Sócrates, donde se desarrolló la oposición al tipo de característica de la democracia representada por la retórica.

El otro interlocutor de Sócrates en el diálogo, Polo, llega más lejos en dos direcciones diferentes que, en la perspectiva platónica, forman parte de una sola realidad. Por una parte, los rétores son como los tiranos. El que hace triunfar su opinión en la democracia se mueve en el mismo campo que éstos. Sin embargo, al mismo tiempo, en los juzgados de la democracia, el criterio para la verdad es la mayoría de los votos. Mayoría democrática y tiranía se confunden a través de la retórica como instrumento que impone la opinión individual en el sistema colectivo. La descalificación platónica se lleva a cabo en el plano del ataque a los mayores enemigos de la democracia en la imagen convertida en tradicional, en la tiranía. Platón asume la contraposición entre tiranía y democracia para atacar la democracia como tiranía por el hecho de que el voto democrático se halle condicionado por la retórica. Todos, en la perspectiva socrática, atenienses y extranjeros, los que de algún modo colaboran en la democracia, se encuentran situados enfrente del criterio de verdad defendido por Sócrates. Cuando Polo insiste en que pregunta opiniones, Sócrates contesta que no es uno de los «políticos» y que no sabe votar ni dialogar con las multitudes. Sólo sabe hablar con uno. De este modo, la polémica antirretórica se define como antidemocrática. Incapaces de participar en las asambleas, los socráticos recurren al renacimiento del grupo reunido en banquete, donde triunfa, frente al discurso, el diálogo. Frente a la insuficiencia de la retórica,[29] Platón llega así una vez más al principio de que lo que se necesita para el gobierno de la ciudad es la filosofía, el saber que nace y se desarrolla en los círculos socráticos.[30]

La vida intelectual de la Atenas de la guerra del Peloponeso se manifestaba pues, sobre todo, a través de la sofística, que lo hacía públicamente y con proyección colectiva, y de los círculos que se iban formando en torno a Sócrates, cuya actividad alcanzaba en principio a ámbitos más reducidos. Sin embargo, junto a tales manifestaciones, producto de la capacidad de elaboración intelectual desarrollada en la época, existen también otras que pertenecen más bien al ámbito religioso, pero que no siempre pueden separarse de modo nítido, pues como complemento o como alternativa comparten campos comunes en su proyección hacia la vida pública. Tal proyección adopta varias formas, que pueden circunscribirse a las manifestaciones colectivas, del tipo de las fiestas o rituales, que en la ciudad antigua constituyen al mismo tiempo el escenario de la literatura en gran parte de sus manifestaciones, y a las individuales, representadas principalmente por adivinos e intérpretes de oráculos. Éstos ofrecen la otra cara, complementaria, para comprender la actividad espiritual de la Atenas democrática. Los oráculos y las prácticas adivinatorias eran una herencia de la Atenas prehistórica, cargada del prestigio de los santuarios, de los sacerdocios y de la realeza de la Grecia arcaica.

El adivino, *mántis*, y el cresmólogo, o intérprete de oráculos y textos atribuidos a antiguos poetas, confundían sus actividades y todavía no es fácil distinguirlos entre sí, pues normalmente se aplican ambos nombres indistintamente a las mismas personas. En su pasado, se remontaban a poetas prestigiosos, semimíticos, como Orfeo y Museo, que también eran considerados, por otra parte, como los precedentes de la profesión sofística. De este modo se muestra la similitud de las funciones en la ciudad: representantes divergentes de los modos de manifestarse espiritualmente una ciudad divergente, creadores y actores de los módulos intelectuales que dominan la acción pública en su diversidad y contradicción. La implantación y desarrollo del sistema democrático van unidos a las manifestaciones de formas variadas en las relaciones con estos personajes, desde la colaboración y conflicto de Onomácrito con los Pisistrátidas, hasta la interpretación «política» dada por Temístocles a un oráculo, el de la defensa de la ciudad con un muro de madera, frente a los intérpretes oficiales. La interpretación de Temístocles, como defensa naval, contribuyó enormemente al desarrollo social que permitiría el asentamiento de la democracia.

Así pues, la convivencia con lo racional no significa sólo que lo irracional coincida marginalmente, sino que su labor se halla integrada como elemento clave para la configuración de la sociedad del momento, en tensión constante con los demás factores, en una especie de contrapunto equilibrado, en el momento del apogeo democrático. Ya antes de la guerra se hizo notar la presencia de Diopites, tan fuerte como para hacer aprobar un decreto por el que se condenaba, según Plutarco (*Pericles*, 32), a los que no creían en los dioses e impartían enseñanzas referentes a los cielos. Estaría dirigido contra Anaxágoras, con lo que se intentaba atacar a Pericles a base de minar la acción de sus colaboradores y, específicamente, de los inspiradores de su entorno ideológico. Éste era el que hacía de Pericles un hombre ajeno a la superstición. Da la sensación, por otra parte, de que la cresmología se había convertido en una actividad lucrativa y prestigiosa en el desarrollo urbano de Atenas, al producirse la conversión de una parte importante de la población rústica, pues la comedia convierte a sus practicantes en objeto de sus ataques y burlas, y atribuye a algunos de los políticos más identificados con el *dêmos* urbano, como a Cleón, la cualidad de seducir a ese *dêmos* todavía medio rústico para llevarlo por el camino deseado. Como los oradores, también los cresmólogos son atacados como autores de la manipulación del pueblo.

El estratego Nicias revela su incapacidad oratoria al mismo tiempo que su confianza en los oráculos, pero Pericles, apegado a la teoría y la práctica de los sofistas, también acude a los adivinos y cresmólogos. Los «adivinos de Turios», Lampón y Jenócrito, participaron en la fundación de la colonia, obra de la programación panhelénica de Pericles, junto con intelectuales como Protágoras, Heródoto o Hipódamo. También Pericles, pues, se adapta a la necesidad, como el sabio ciceroniano, y busca la colaboración de aquéllos, como modo de conservar la eficacia de su papel dentro de la sociedad, aglutinador de todos los de la ciudad. Nicias y Cleón pueden ser casos extremos,

en uno u otro sentido, pero toda la vida de la ciudad democrática se encuentra condicionada por tan compleja realidad. Las relaciones de Pericles con la filosofía y con la adivinación quedan reflejadas en una anécdota muy conocida contada por Plutarco (*Pericles*, 6,2-4). De su propiedad le trajeron la cabeza de un carnero con un solo cuerno. Lampón dijo que, en su lucha con Tucídides el de Melesias, la disyuntiva se solucionaría en favor del hombre en cuya tierra había aparecido el fenómeno, mientras que Anaxágoras abrió el cráneo y mostró la causa física, lo que produjo la admiración inicial, pero luego, cuando tuvo lugar el triunfo de Pericles, la admiración pasó a Lampón. La colaboración de Pericles con los filósofos no le impide utilizar en su favor los servicios de los cresmólogos, capaces de controlar al *dêmos*, a los que era preferible tener de su parte más que, como a Diopites, enfrentados. El poder de Pericles, cuando tiende a monopolizarse, busca bases irracionales donde asentarse.

El propio Lampón es un personaje representativo de una cierta dicotomía, rasgo específico de la democracia. Su actividad religiosa no le impide estar próximo a Pericles, pero tampoco ser objeto de burlas en la comedia (*Aves*, 451), donde se dice que hace trampas en los juramentos para poder engañar, y jura por la oca, *chêna*, en vez de hacerlo por Zeus, *Zêna*. Como colaborador cívico, se dice en escolio a *Paz* (1.084) que por sus méritos fue alimentado en el Pritaneo, aunque se desprende que tales méritos se relacionaban con la guerra, donde las interpretaciones oraculares, debido a la ansiedad general, cuentan con más probabilidades de alcanzar el éxito y tener trascendencia, pero también por ello se le pudieron atribuir responsabilidades en casos como el fracaso de la expedición a Sicilia. Por otro lado, Tucídides, en V,19,2 y 24,1, lo menciona como el primero de los que participaron en el acto público que condujo a la paz de Nicias, lo que sin duda constituye un ejemplo más del papel ambiguo de la cresmología en el funcionamiento de la ciudad. Otro sería su aparición como promotor de un decreto[31] que regula las primicias de las ofrendas de Eleusis, del año 422. Se trata del culto de mayor trascendencia cívica de la vida ateniense, con un papel clave en las relaciones entre la ciudadanía y la religiosidad, parecido al desempeñado por el propio Lampón. Posiblemente, en este terreno, haya desempeñado igualmente un papel en la integración de cultos como el de Deméter y el de Sabacio en la ciudad de Atenas,[32] cuya función, un tanto marginal en principio, que contaba entre sus devotos con mujeres, esclavos y marineros,[33] queda paulatinamente convertida en función cívica relacionada con el edificio del *bouleutérion* a través del *Metrôon*, situado en el ágora.[34] El cresmólogo aparece como intermediario entre el aspecto marginal y el integrado de las religiones y, de ese modo, como puente entre lo oficial de su colaboración con Pericles y el rechazo de la comedia, con lo que puede desempeñar el papel de contrapunto a la colaboración de los filósofos para conseguir que el régimen democrático reciba el apoyo de un espectro más amplio de la población.

En efecto, durante la guerra del Peloponeso puede haberse estabilizado el culto de Cibeles en el Ática. Ello coincide probablemente con el momen-

to en que el lugar del culto de la *Méter*, el *Metrôon*, se convierte en archivo de la ciudad, cuando ocupó el lugar del antiguo *bouleutérion* y se construyó otro edificio para esta última función.[35] Posiblemente, por lo tanto, sea más correcta la atribución de la estatua de la Madre de los Dioses a Agorácrito, como dice Plinio (*Historia Natural*, XXXVI,17), que a Fidias, como pretende Pausanias (I,3,5).[36] De este modo, el culto mistérico cobra carácter oficial y se incluye en los espacios privilegiados de la función cívica, al tiempo que sobreviven sus aspectos orientales en el otro santuario, el *Metrôon* de Agras, más vinculado a los rasgos primitivos de lo religioso. Las vicisitudes de la guerra hacen necesaria la agudización de los aspectos imaginarios en las relaciones entre campo y ciudad.

El carácter de la religiosidad mistérica resulta especialmente claro en el caso de Dioniso. Aquí, durante la guerra, no se hace más que continuar una línea que, desde Pisístrato, se viene consolidando en Atenas como símbolo de su capacidad integradora. Ya en el Partenón aparece la divinidad báquica entre los dioses de la ciudad. La iconografía cerámica es más representativa.[37] En diversos ejemplos aparece Dioniso enmarcado en un espacio político, señalado por la presencia de Atenea, la divinidad políada por antonomasia, pero también por un banquete o por algún elemento arquitectónico bien definido. Incluso los bacantes aparecen dentro de la comunidad cívica, sin barba, portadores del tirso, o las mujeres en el gineceo, en el lugar integrador del sexo femenino, donde se muestra su incorporación a la vida de la ciudad, alejadas de la orgía primitiva. Igual que el misterio de la Gran Diosa, también el dionisismo aparece integrado, de modo que el *kômos*, la procesión dionisíaca, orgiástica, resulta así controlado, alejado de sus excesos naturales. El fenómeno es, seguramente, paralelo al ocurrido en la tragedia y las Dionisias urbanas,[38] donde la integración del culto rural permite que la función de la ciudad se desarrolle plenamente, como eje de las relaciones con la producción. Ahora los problemas derivados de la explotación rural se resuelven en la ciudad y la *pólis* cobra todo su sentido.[39]

En el mismo período de la guerra, o inmediatamente antes, se introdujo también en Atenas el culto de Bendis, divinidad tracia cuya llegada suele relacionarse con el hecho de que en esa época existían buenas relaciones entre Atenas y el rey Sitalces[40] y con la posible existencia de una colonia tracia en el Pireo, pues el lugar del culto se estableció en Muniquia,[41] cerca del santuario de Ártemis, divinidad con la que tendía a asimilarse. Parece que fue la peste que sufrió la ciudad en esos primeros años de la guerra la que hizo que se le diera en 429 carácter de culto público.[42] En cualquier caso, se trata de otro ejemplo de la confianza de la ciudad, en momentos difíciles, en divinidades de origen bárbaro, cuya eficacia milagrosa debía de considerarse ahora más importante que los caracteres que pudieran, o no, vincularlas a la tradición cívica. Ésta se adapta a las necesidades del momento y asume como propios los cultos que se relacionan con lo que, en la mentalidad tradicional, resulta más propio de los pueblos cuya alienidad permite su utilización habitual como fuente de esclavitud.

Ártemis, en general, cobra un especial protagonismo durante la guerra del Peloponeso, posiblemente porque, además de su capacidad para asimilar divinidades exógenas y darles así la posibilidad de instalarse en el espacio cívico, al mismo tiempo aparecía muy vinculada a un primitivismo cultual que se refleja en algunas de sus prácticas rituales y en aspectos de su tratamiento mítico.[43] Hacia el año 416-415, en Atenas, en una inscripción que reproduce un inventario de Braurón, centro importantísimo del culto de Ártemis como Brauronia, se habla del dinero sagrado de Apolo, que debe de proceder de Delos.[44] Es una época de especial interés de los atenienses hacia ese santuario, índice sin duda de sus preocupaciones vitales, que los arrastraban hacia cultos de este tipo, incluso hasta el punto de desviar hacia él la riqueza procedente del protector del imperio, el Apolo délico. Los fondos colectivos se emplean en los cultos de orden local, cuando lo ctónico renace como arma para proteger los intereses comunes. Ártemis, específicamente la Ártemis Brauronia,[45] desempeña un papel muy destacado en la ideología de la ciudad, que se manifiesta de modo conflictivo en algunas de las tragedias en que se usan los mitos con ella relacionados. *Ifigenia en Áulide* e *Ifigenia en Tauros* vienen a ser como dos pasos en el proceso por el que se van formando las relaciones cultuales entre lo primitivo y lo cívico,[46] el *génos* como institución en que se imponen los lazos de sangre y la civilización representada por la *pólis*. Primero, el sacrificio triunfa como ritual gentilicio, para dar paso posteriormente al proceso civilizador individualizado en la llegada de Orestes, que se presenta como *xénos*, extranjero, para convertirse en «amigo», *phílos*, a través de su integración como ciudadano ateniense, fundador del culto de Ártemis Brauronia. La diosa que obligaba a realizar el sacrificio de sangre dentro del mismo *génos* se hace divinidad cívica, en el culto de Braurón que se integra, en el proceso de la guerra, con el triunfo de Atenea, no como diosa exclusiva, sino acogedora del proceso integrador.

Los problemas de la guerra y de la peste también tuvieron repercusiones sobre el culto y la imagen divina de los dioses que habían adquirido un puesto en la ciudad como divinidad integrada. El prototipo sería Apolo. Ahora bien, también en sus orígenes era el portador de una serie de capacidades para la protección o el castigo de la comunidad, precisamente a través de las epidemias pestilentes,[47] de las que era causante o protector. Según Pausanias (I,3,4), había en el ágora una estatua, obra de Calamis, de Apolo *Alexíkakos*, «el que expulsó el mal», erigida con motivo del final de la peste en la guerra del Peloponeso.[48] Está situada en el emplazamiento del templo de Apolo *Patrôos*, que fue destruido por los persas y sería reconstruido en la segunda mitad del siglo IV,[49] entre la estoa de Zeus Eleuterio y el *Metrôon*.[50] El Apolo *Patrôos*, que ocupaba tradicionalmente el lugar, representa, como padre de Ión, a la estirpe jónica, como unidad étnica simbólica de los lazos de sangre, proyectados hacia los cultos familiares, hacia la *phratría* y el *génos*. Sus cultos eran catárticos y sus festivales se celebraban dentro de las Targelias.[51] Con ello, Apolo aparece vinculado a las tradiciones más arraigadas en la sociedad ateniense. Para algunos, se identifica con Apolo Pitio, cuyo santua-

rio se hallaba primero situado en el Iliso, según Tucídides (II,15,3-4),[52] espacio sagrado del arcaísmo, privilegiado por la política topográfica y religiosa de los Pisistrátidas, símbolo de la integración urbana. La nueva denominación de *Alexíkakos*, que parece relacionada con la peste, significó también una agudización de la presencia urbana del dios en su aspecto protector de la comunidad frente a dicha peste. También en 426-425, la purificación de la isla de Delos, consagrada a Apolo, tuvo como objetivo calmar a la divinidad, según Diodoro (XII,58,6-7). La creciente quiebra de los medios de control racionales aumenta y complica los sistemas imaginarios por los que se pretende controlar el modo de actuar de las divinidades sobre los hombres.

La ciudad y sus cultos seguían fundamentándose en tradiciones de origen local. No en vano Tucídides resalta, en II,14-16, que a pesar del sinecismo, los atenienses seguían viviendo en el campo y conservaban los rituales y lugares de culto de origen local. El particularismo representado por los enfrentamientos entre Eumolpo y Erecteo seguía presente en el festival de Boedromión dedicado a Apolo, pero se señala así cómo la ciudad ha asumido aspectos del culto a Deméter, cuyo sacerdocio era desempeñado por los Eumólpidas. El culto surge como símbolo de la unidad procedente de la diversidad y el conflicto. La procesión de Escira se dirigía también hacia Eleusis, con un lugar dedicado a Atenea Escírade, y reproducía la marcha del rey Erecteo hacia el santuario. Las referencias generales a Esciro tienen carácter agrario y sexual, y también se mezclan los rasgos de las Tesmoforias, fiestas funerarias, rituales de la sexualidad y la reproducción. En el mismo mes Escirofoorión se celebraba una fiesta en honor de Zeus *Polieús*, protector de la *pólis*, pero también intervienen *skiróphoroi* en las Diasias, en honor de Zeus Miliquio, en Agras, donde se celebran los festivales para conmemorar el final de algo triste, con caracteres primitivos y aspectos que hacen pensar en el culto a una divinidad ctónica, un Zeus primitivo, a medio camino en el proceso de integración en la vida urbana. A Tucídides le preocupan estas referencias, porque le recuerdan los intentos de tiranía, en momentos en que el excesivo protagonismo de algunos personajes y las ansiedades del *dêmos*, deseoso de conservar un imperio tiránico que garantice los elementos materiales de su libertad, hacen pensar en la posibilidad de un nuevo peligro de tiranía.[53]

El culto de Erecteo se halla, pues, en relación conflictiva con Deméter y los Eumólpidas, pero también se integra en la Acrópolis, en el ámbito urbano privilegiado, junto con Atenea.[54] En los aspectos que originariamente los unen también se ponen de relieve los matices ctónicos de la diosa políada, que sin duda ha experimentado una evolución para integrarse en la comunidad cívica como protectora, pero que conserva los rasgos que parecen renacer, junto al festival cívico del Partenón, en el templo de Erecteo, durante la guerra, símbolo otra vez del renacimiento de lo primitivo en los momentos críticos del desarrollo bélico.

Las vísperas de la guerra del Peloponeso y la época misma del enfrentamiento vivieron momentos duros desde el punto de vista religioso. Varios fue-

ron los personajes perseguidos por razones religiosas y algunos de ellos, según los antiguos, a causa de su proximidad a Pericles, como Anaxágoras. Este caso podría encajarse en el grupo de los personajes perseguidos por razones políticas, aunque también se incluyera la acusación de ocuparse de lo celeste, en lo que violaría un decreto atribuido a Diopites, de las vísperas de la guerra. Anaxágoras, Aspasia o Fidias, igual que el músico Damón, maestro de Pericles e inspirador de la mistoforia, podrían formar el grupo representativo de los distintos aspectos que ciertas corrientes veían como negativos en la política de Pericles, aunque también estuviera contrapesada por la colaboración con algunos personajes del mundo religioso, como Lampón. El caso de Protágoras se halla también próximo. Colaborador de Pericles, cayó luego víctima de acusaciones de impiedad, en una época no bien determinada que suele situarse entre la paz de Nicias y la expedición a Sicilia. Aquí estarían más marcados los indicios del cambio que puede haberse operado en el pueblo ateniense, entre una captación y un rechazo de la labor del sofista. El motivo estuvo en su afirmación de que no podía decir si los dioses existían o no.[55]

La expedición a Sicilia fue también el escenario de la condena de Alcibíades y sus colaboradores y amigos por haber mancillado los hermas y por haber violado el secreto de los misterios con celebraciones paródicas. El momento revela los síntomas de una profunda alteración en el orden social e ideológico. Andócides también fue acusado y el discurso *Contra Andócides*, atribuido al orador Lisias (VI), habla de él como más impío que el propio Diágoras de Melos. Éste era el prototipo del ateísmo y la impiedad, al que los utópicos personajes de la *Aves* desean matar (1.072-1.074). Se piensa que su impiedad pudiera tener también alguna relación con los misterios,[56] rituales especialmente en alza en los momentos críticos de la guerra, como lugar de exaltación mística y, al mismo tiempo, seña de identidad de la comunidad ateniense en su conjunto, con un papel preponderante y originario de las actividades agrarias y de las poblaciones rurales. Según se desprende del escolio a *Aves* (1.073), que menciona un tratado de Melantio, *Sobre los misterios*, fue por su desprecio hacia éstos por lo que los atenienses escribieron contra él en una estela de bronce y ofrecían a quien lo matara un talento y a quien lo trajera vivo dos, todo ello por su impiedad, porque quería apartar a la gente de los misterios. El ambiente que se refleja es en varios órdenes expresivo de la vida cultural comunitaria. Hacia 420 se data un vaso con un hombre que parecería ser un *phármakos*, un chivo expiatorio culpabilizado de los males de la comunidad, revelador de la situación compleja de la ciudad, donde llegan a renacer tales rituales arcaicos de purificación.[57]

13. EL FUNCIONAMIENTO DE LA ASAMBLEA Y LOS ÓRGANOS DE GOBIERNO. INTRODUCCIÓN PROSOPOGRÁFICA

En el diálogo platónico que lleva el nombre del sofista Protágoras (319-320C), Sócrates se plantea sus dudas acerca de la profesión de maestro de virtud política, pues de acuerdo con el funcionamiento de la Asamblea ateniense, parecería que tal virtud no puede enseñarse. Su argumento, irónico, se basa en una realidad, consistente en que los atenienses, para las actividades que requieren una especialización, buscan los servicios y las opiniones de quienes han recibido una formación, mientras que para las cuestiones políticas solicitan la opinión de todos sin distinción, lo que parecería indicar que, para eso, no hay diferencia entre quienes están formados y quienes no lo están.

A pesar de que el uso del argumento está cargado de ironía, pues pretende desvelar la contradicción de los sofistas, maestros de política en un sistema político en el que la participación no necesita de maestros, sin embargo responde a una verdad.[1] En la democracia ateniense se produce una diferenciación entre determinadas actividades, para las que se requiere una *téchne* o una preparación, y la actividad política como tal, desempeñada colectivamente por el *dêmos* en la Asamblea. Política e institucionalmente, el *dêmos* es siempre Asamblea.[2] Al margen del *dêmos*, actúan los especialistas, en terrenos que no se refieren directamente a la política, aunque puedan hacerlo de modo indirecto. El representante máximo de esta situación es el estratego, elegido por su especialización militar, pero que ejerce la mayor influencia política en la ciudad y, en realidad, viene a ser elegido, en la mayoría de los casos, por esa misma influencia política, que lo capacita para ganar los votos, sin dejar de pensar que también son aquí inseparables los éxitos militares.

Frente a la práctica democrática, por la que la ciudad llama a todos para las decisiones políticas y llama sólo a los especialistas para lo que tiene relación con las *téchnai*, Sócrates mantiene la opinión de que para todo debería suceder lo mismo, pues también en política debería opinar sólo el que sabe. En la ciudad, esto ocurre para funciones individuales, en que los magistrados desempeñan cargos sin cobrar el *misthós*, son elegidos y se ven sometidos al final de su cargo a la rendición de cuentas, pero también pueden

verse sometidos, en cada pritanía o mes oficial de los diez en que se había dividido el año político en época de Clístenes, a la *eisangelía*, por la que tenían que responder a demandas específicas de los ciudadanos. Aquí ejercían su poder los ciudadanos ricos, así como a través de funciones de evergesia o liturgias, convertidas en oficiales a través de la trierarquía, la gimnasiarquía o la coregía, por las que financiaban y dirigían actividades navales, atléticas o teatrales. El sistema de participación oficial, en que la especialización técnica se transformaba de hecho en un modo de redistribución económica que también facilitaba los controles de los poderosos, aun controlados a su vez, tenía la contrapartida de la *misthophoría*, por la que el *dêmos*, por aquellas actividades públicas que le era dado desempeñar, cobraba el *misthós*. Así, la participación en la vida pública constituía en su conjunto un sistema global de carácter económico. La ciudad como colectividad participadora era *émmisthos*, estaba integrada en el sistema económico dominado por el *misthós*, que recibían los pobres del imperio gracias al hecho de que los ricos obtenían las ganancias que permitían subvenir a los gastos de los cargos que les correspondía desempeñar.[3] Por ello protestaba el anónimo autor de la *Constitución de Atenas* atribuida a Jenofonte. El *dêmos*, según él, sólo quería participar en los cargos que lo enriquecían, mientras que los que empobrecían los dejaba a los ricos. Además, aunque pretendían que los ricos prescindieran de sus actividades gimnásticas tradicionales, las propias de la tradición aristocrática, ellos, los pobres, querían disfrutar de los gimnasios públicos como si fueran privados. Lo público, del *dêmos, demósion*, se interfiere con lo privado, en una sociedad donde se ha fortalecido el poder del *dêmos*, aunque fuera en una relación compleja con los ricos que mantienen el control sobre los hilos del poder.[4]

Sin embargo, Protágoras continúa con la exposición del mito (320C-322D), del que se concluye que todos deben participar en la política *en la ciudad*, «pues las ciudades no existirían si fueran pocos los que participan de tales artes, como ocurre con las demás». En este planteamiento, la democracia, como sistema de participación, tiende a ofrecer una doble cara,[5] que en su misma duplicidad es la que mejor la define y permite comprender muchas de sus contradicciones. Por una parte, la democracia de los ciudadanos significa la exclusión de metecos y esclavos, pero, de otro lado, esa misma masa de ciudadanos incluye, en la época de la guerra del Peloponeso, a los artesanos y agricultores, que resultan objeto de desprecio por los personajes de las *Memorables* de Jenofonte (III,7,5-6). No hace falta ser muy dotado para hablar ante la Asamblea, porque está formada principalmente por la masa de los ignorantes. Positiva y negativamente, desde puntos de vista favorables como desde puntos de vista desfavorables, la opinión antigua coincide en admitir que la participación en la Asamblea estaba abierta a todos los sectores de la clase de los libres, sea cual fuere su nivel económico y su dedicación. Se ha roto la limitación que equipara los derechos cívicos a la posesión de la tierra y, sobre todo, la participación es absolutamente ajena a cualificaciones intelectuales o familiares como las exigidas por la escuela socrática.

En líneas generales, el número de seis mil ciudadanos participantes parece representar para los antiguos una cuota alta,[6] en relación con una población que parece no haber llegado a los treinta mil ciudadanos hasta 460. Luego, las circunstancias cambian y en 431 puede haber más de veinte mil hoplitas en Atenas.[7] De todos modos, el funcionamiento real de la Asamblea tenía que estar sometido a múltiples variaciones debidas a toda clase de circunstancias externas, sobre todo en el período de la guerra. La temporada en que las naves estaban alejadas, entre la primavera y el otoño, permitía que los campesinos refugiados en la ciudad, en los años en que los espartanos invadían el Ática, pudieran llegar a formar mayoría. En 411, se sabe que la Asamblea estuvo dominada por los hoplitas, mientras el grueso de la flota ateniense se hallaba en Samos.[8] Tales circunstancias constituyen, en muchas ocasiones, el factor que es necesario tener en cuenta para explicar cambios de actitudes y votos contradictorios, dentro de la Asamblea misma, en días diferentes, en los que pueden haberse alterado las condiciones tanto como para que se cambie el aspecto cualitativo del *dêmos* que puede asistir a las sesiones.

En las condiciones generales de la democracia ateniense durante la guerra del Peloponeso, parece sorprendente[9] que haya un salto de casi sesenta años entre el establecimiento de la *misthophoría* para la asistencia a los juicios como miembros del jurado y la decisión que se tomó, a iniciativa de Agirrio, de hacerlo también para la Asamblea, ya después de finalizar la guerra del Peloponeso y una vez restaurada la democracia. La datación se basa en la *Constitución de Atenas* de Aristóteles (41,3). Sin embargo, es preciso considerar que el estagirita se está refiriendo en este párrafo y en el final del anterior a los aumentos de poderes en manos del pueblo, después de que ha habido algunas restricciones, como la circunstancia de que se haya hecho dueño de votaciones y juicios, después de que los juicios habían sido controlados por la *boulé*. Aristóteles parece referirse a una época de debilitamiento de la fuerza del *dêmos*, que posteriormente había recuperado poderes legislativos y judiciales. Tal vez en la referencia a la *misthophoría*, de lo que se trata es también de una «recuperación» de lo que ya había existido durante la guerra, época en que el imperio y sus consecuencias económicas lo permitían más que nunca y el poder del *dêmos* podía exigirlo igualmente con más fuerza. De hecho, tras la guerra, la democracia inicialmente restaurada había entregado la legislación a un cuerpo de *nomothétai* y había dado más valor al *nómos* que al *psêphisma* votado en la Asamblea.[10] Aristóteles se refiere igualmente a la posterior recuperación del valor de los *psephísmata*. Son varios los niveles en los que juega la tensión entre los derechos del *dêmos* a legislar y la tendencia a restringir tales derechos para reducirlo a una situación de impotencia en el mundo general de la política. La *misthophoría* puede haber experimentado oscilaciones, porque de ella dependía en el fondo que el *dêmos* pudiera legislar realmente, del mismo modo que oscilaba el papel preponderante del *nómos* y del *psêphisma*. Paralelamente, los cambios pueden afectar, no a las jerarquías de valores entre *nómos* y *psêphisma*, sino al papel atribuido a cada institución en la promulgación de uno u otro. Así,

al parecer, el hecho de que los *psephísmata* cayeran en manos de la *ekklesía*, en el momento de llevarse a cabo las reformas de Efialtes coincidía con la ausencia de cuatro mil hoplitas que se hallaban en la campaña del Peloponeso promovida por Cimón para ayudar a los espartanos en su intento de controlar la rebelión hilótica. El predominio posterior de los hoplitas en el cambio de siglo no trajo como consecuencia el movimiento inverso que arrancaría los *psephísmata* de manos de la *ekklesía*, sino la subordinación de aquéllos a los *nómoi*, encargados específicamente a los *nomothétai*.[11] Paralelamente, el Areópago no recupera la función legislativa, pero sí la de supervisarla.

De otro lado, desde época de Solón, existe una cierta rivalidad, en competencia por las funciones legislativas, entre el Areópago y la *boulé*. Este era el organismo democrático encargado de la supervisión, aunque las interpretaciones de tal función y del modo de ejercerla pudieron variar con las circunstancias históricas, por una parte, según la capacidad del *dêmos* en la Asamblea para imponer, a pesar de todas las supervisiones, su voluntad, por otra parte, en relación con la capacidad de los sectores más conservadores para fortalecer la presencia del Areópago. En lo concreto, también resulta problemático especificar cuál era su funcionamiento en lo que se refiere a la *proboúleusis*, o presentación de proyectos a la Asamblea para su aprobación. El proyecto presentado, *proboúleuma*, podía responder a una anterior propuesta de la Asamblea, o ser iniciativa de la *boulé* misma, con lo que la Asamblea perdía su capacidad para orientar la legislación. Entre estas dos interpretaciones caben otras intermedias,[12] pero también cabe pensar en las oscilaciones de la realidad histórica, que permite que la norma se vaya amoldando a los intereses dominantes, sobre todo en momentos agitados, donde circunstancias internas y externas permiten la sucesión rápida de los cambios. Tales circunstancias tenían, sin duda, influencia sobre los acontecimientos históricos y sobre las actitudes adoptadas, pues si bien la *boulé* era, como la Asamblea, un organismo democrático, las cualificaciones que pudieran exigirse para ser designados para la *boulé*,[13] junto con el hecho mismo de que antes del sorteo se requiriera algún tipo de selección y que el modo de actuar, restrictivo, impedía más fácilmente el predominio de las opiniones de la masa, todo ello permitía traducir al plano social las circunstancias institucionales de cada decisión, cuando se conocían, o las oscilaciones legislativas que ponían el acento en uno u otro organismo. Por todo ello, resultaba digna de crédito la argucia de Alcibíades, que, según Plutarco (*Alcibíades*, 14,8), disuadió a los lacedemonios de presentarse como portadores de plenos poderes ante la Asamblea, pues ésta, en ese caso, les exigiría llegar hasta el final. Se basaba en que, si la *boulé* podía ser moderada y cordial (*métria kaì philánthropa*) con los que se le presentaban, el *dêmos* era soberbio y portador de las mayores ambiciones. La actitud imperialista y belicista quedaría, según este punto de vista, aminorada en el organismo representativo, en la *boulé*.

A lo largo de la guerra del Peloponeso y en torno a las variaciones que experimenta la política ateniense durante el período, la funcionalidad de los organismos políticos también sufre oscilaciones. Aparte de la que correspon-

de al final de la guerra y al establecimiento del régimen de los Treinta Tiranos, la más importante fue, naturalmente, la que coincidió con la oligarquía de los Cuatrocientos y con la constitución de los Cinco Mil. La primera etapa consistió en eliminar la Asamblea como tal y reducir los miembros de la *boulé* al número de cuatrocientos, los que participaban en ella en época anterior a Clístenes, para cuyo nombramiento, además, se prescindía del sorteo.[14] Sin embargo, las circunstancias tensas del momento, las presiones puestas de manifiesto tanto por amplios sectores sociales, a la manera de los representados en la flota de Samos, como por personalidades individuales, partidarias del aumento de la participación social en el sistema, llevaron a la reforma de los Cinco Mil, según la cual se devolvían las funciones a la Asamblea, pero la participación permanecía restringida a los poseedores de armas, *hópla*, a los hoplitas.[15] De este modo, la aprobación de Tucídides (VIII,97,2) representaría una línea similar a la del programa político posteriormente expuesto por Aristóteles, en el sentido de que la *politeía* debe estar compuesta exclusivamente por los que tienen armas, *hópla* (*Política*, IV,13,7 = 1297b). Es la dirección que toman las reacciones oligárquicas ante el desarrollo de la democracia y sus consecuencias en el plano militar. Para Aristóteles (*Política*, V,9,6 = 1309b20-21), la destrucción de la democracia en esta dirección resulta como consecuencia de medidas aparentemente democráticas. Algunas medidas democráticas salvan la democracia y otras la destruyen (V,9,9 = 1309b35-37). Entre las últimas se encuentran precisamente las promovidas por los demagogos que hacen de la multitud el señor (*kýrion*) de las leyes (V,9,10 = 1310a4). Es decir, la única manera de salvar la democracia consiste en reducir la población que participa en la Asamblea, en el poder legislativo, o en privar a la Asamblea de dicho poder, lo que ocurrió respectivamente en el gobierno de los Cinco Mil y en la restauración democrática del final de la guerra. Son las formas de democracia aceptables por las clases dominantes, de una democracia «moderada».

De este modo, antes de que, en 404, viniera la eliminación total de la democracia y de que, en 403, la restauración fuera acompañada de las restricciones del decreto de Tisámeno que adjudicaba la función legislativa a los *monothétai*,[16] desde 410 se produjo una intensa actividad legislativa, en manos de *anagrapheîs* que fundamentalmente ponen orden en todo el *corpus* legal, síntoma de que se veía la necesidad de dar una nueva solidez al sistema, alterado por la revolución oligárquica. El espíritu, sin embargo, parece el mismo, aunque expresado más moderadamente. Sólo puede conservarse una democracia cuya reglamentación le impida ser conducida a extremos peligrosos para la comunidad ciudadana. Así se explica el nuevo papel del Areópago,[17] así como la nueva tendencia a establecer una democracia en que la «soberanía popular» pasa a estar vigilada por la «soberanía de la ley».[18]

Las instituciones políticas atenienses, como reflejo de la vida social, no funcionan de modo uniforme, a través de la representación refleja de una clase en un organismo político determinado. Más bien puede decirse que el conjunto de las instituciones se halla en un entramado de lazos que las vinculan

entre sí de múltiples modos, para hacer posible que igualmente se refleje el conjunto de la vida social. Dentro de ello, la Asamblea es el organismo democrático que representa a la *pólis* teóricamente, pero en la Antigüedad todo el mundo era consciente de que allí funcionaba el *dêmos*, hasta el punto de identificarse en muchas ocasiones ambos términos.[19] De otra parte, junto a factores de cualificación social, en la ciudad antigua funcionaban de hecho, por razones igualmente sociales, los factores de cualificación basados en la edad. En una ciudad que vive básicamente de la explotación agrícola, con un ejército formado por campesinos encargados de defender la tierra cívica, donde, por otro lado, es posible acceder a diferentes grados de promoción a través de la política y de los cargos militares, los jóvenes que a partir de los dieciocho años acceden al *dêmos* y a partir de los veinte a la Asamblea[20] se hallan habitualmente en mejor disposición para emprender una política agresiva, que abre posibilidades de actuación, como se muestra en el debate previo a la expedición a Sicilia representado por Tucídides. Allí se dice (VI,12,1) que Alcibíades encontrará apoyo en los jóvenes para la empresa siciliana, en la que se señala la coincidencia de los aristócratas y los miembros del *dêmos*, ambos en disposición de realizar una empresa productiva, con repercusiones en su propia localización en el espectro político y social de la ciudad.

Con esto se entra en un aspecto importante para la definición de las relaciones reales dentro de la sociedad de la democracia ateniense, las que existen entre la colectividad y los individuos, articuladas a través de la política.[21] Tanto en los planteamientos subyacentes a la profesionalidad de los sofistas, encargados de formar a los individuos para actuar ante la colectividad y teorizadores de esa formación, como en las críticas del Pseudo-Jenofonte, se ve hasta qué punto forma parte del funcionamiento estructural de la democracia ateniense el papel representado por los políticos en el desempeño de los cargos y en la actuación persuasiva a través de la retórica. En el plano institucional, los magistrados se sometían en diferentes circunstancias a la aprobación y sanción de la colectividad.[22] Al iniciar la función, existía la *dokimasía*, o examen de las circunstancias que pudieran servir de impedimento al personaje que pasaba a desempeñarla. La mayoría de los casos individuales se trataba en los *dikastéria*. Allí se celebraban también las *eúthynai*, actos de rendición de cuentas a que estaban sometidos los magistrados de la ciudad.

El procedimiento parece constar de dos partes: en la primera, las denuncias se presentan ante los *logistaí*, y en la segunda, ante los *eúthynoi*,[23] siempre a iniciativa de cualquier ciudadano y para ser sometidas a la decisión de los tribunales (*dikastéria*). Finalmente, en cada pritanía podía presentarse contra los magistrados la *eisangelía*, denuncia que llevaba a un juicio cuyo resultado podía llegar a ser la condena a muerte. Por lo menos desde la época de Efialtes, tales denuncias se presentaban ante la Asamblea, mientras que la práctica del mismo procedimiento ante el Areópago se remontaba a las leyes de Solón. Algunas variantes podían presentarse ante el Consejo u otras

instituciones especializadas.[24] De este modo, a través de los organismos colectivos, representantes del *dêmos* en el sentido expuesto, se articulaba la relación entre masa e individuos en la democracia, de modo que la capacidad de éstos para persuadir, e incluso para conducir al pueblo por caminos que respondieran a intereses personales, estaba siempre pendiente de la reacción de la colectividad. Por ello les era preciso, también, estar en condiciones de resistir los ataques realizados por las vías institucionales. La democracia ateniense sólo era igualitaria en tanto en cuanto todo el mundo tenía en sus manos los instrumentos de control, por lo que la igualdad era inseparable del concepto de libertad de actuación que este derecho significa.[25]

Como es natural, en estas relaciones, la Asamblea desempeña un importante papel, sobre todo a escala general y propiamente política, pero, a escala particular, resulta incluso más llamativo el papel de los *dikastéria*. Posiblemente, en este terreno, no hay documento más expresivo de la viveza de las contradicciones, en este mundo donde se produce el choque, que las *Avispas* de Aristófanes, obra representada en el año 422, cuando los éxitos de Cleón y sus consecuencias optimistas empiezan a decaer y dentro de la democracia se vislumbra toda clase de peligros. La abundancia de actividades judiciales hizo necesarias las reuniones en lugares variados, como por ejemplo delante del templo de Apolo Patroo, en bancos detectados arqueológicamente,[26] así como la construcción de la esquina nororiental del ágora, donde se hallan *klêroi* de la época de la guerra del Peloponeso.[27] El coro de *Avispas*, símbolo de los tribunales, acusa a sus posibles enemigos de conspiradores. Es lo que le ocurre a Bdelicleón[28] (en vv. 482 ss.), de tal modo que toda acción suya es considerada como tendente a la tiranía. Según este personaje, para las «avispas», todo lo que se hace notar puede identificarse como aspiración a la tiranía y conspiración, por lo que ahora en el ágora no se oye otra cosa. En clave cómica, el texto refleja una realidad. El protagonismo de los individuos puede llegar a hacerse peligroso para el *dêmos*, mientras que éste tiende a pensar en tal peligro cada vez que su propia situación de privilegio dentro del sistema democrático se halla amenazada. Ahora bien, la misma comedia, más adelante (vv. 517 ss.), pone de relieve una nueva contradicción, cuando Bdelicleón le advierte a Filocleón que está actuando como un esclavo sin darse cuenta. Frente al posible conspirador, el coro se acerca a Cleón, su protector, con cuyo apoyo cree mandar, cuando en realidad lo único que hace es servirle de esclavo. Toda la *basileía* del *dêmos* (v. 546) queda en manos del demagogo. La relación entre el pueblo y el individuo se revela en toda su complejidad, pues el ataque a los conspiradores tendentes a la tiranía lo empuja a otra forma de esclavitud.

Naturalmente, Filocleón argumenta en contra y expone la otra cara de la realidad. Los *dikastaí* tienen el poder de controlar a los ricos (vv. 575 ss.), mientras ellos mismos actúan sin estar sometidos a la rendición de cuentas (*anypeúthynoi*). Tales condiciones son incompatibles con que se pueda considerar su situación como *douleía* o *hyperesía*. Hay que tener en cuenta que a tales actividades va unida la percepción del *misthós*, factor que sin duda

contribuye a hacer libre a una parte de los atenienses. Filocleón habla ante el coro de un modo que éste considera, al tiempo que inteligente, placentero, pues es difícil convencerlo cuando no se habla de acuerdo con sus intereses, declara en el verso 647. Aquí se revela una parte de la clave en las relaciones entre individuos y colectividades, la necesidad de que, al menos circunstancialmente, se haga ver la coincidencia entre los intereses de ambos. Bdelicleón insiste en que se trata de una situación de esclavitud (vv. 681 ss.), sobre la base de que la mayor parte de los ingresos no repercute en favor del *dêmos*, sino de los que éste elige, los que ejercen las magistraturas y, además, cobran la *misthophoría*. Los «partidarios del *dêmos*» son quienes lo esclavizan. La obra aristofánica se desenvuelve operando un cambio en el coro, que reconoce en Bdelicleón, en los versos 888-889, al verdadero amante del *dêmos*. En lo coyuntural, la obra se inclina en favor de quien es «contrario a Cleón». En el fondo refleja el problema irresoluble de la democracia ateniense, donde el *dêmos* se mueve entre la *arché* y la *douleía*, entre el imperio y la esclavitud, a través de la escena cómica, donde se representa al mismo tiempo un acto de iniciación a la efebía.[29] De este modo, las preocupaciones políticas actuales pasan a formar parte del ritual tradicional y así se transforman ambas realidades para reflejar la complejidad del mundo ateniense durante la guerra.

En el jurado se plasma concretamente la vía por la que el pueblo pobre ateniense puede considerarse beneficiario de la democracia.[30] Sus posibilidades políticas cuentan con el apoyo económico representado por el *misthós*, que se nutre de un hecho relacionado con otro aspecto del sistema, el imperialismo. Este hecho tiene a su vez sus repercusiones en los jurados, encargados de la solución de los juicios que afectan a los habitantes de las ciudades integradas en la liga de Delos, como se deduce de Pseudo-Jenofonte (I,14-16).[31] A su vez, en las ciudades del imperio existía otro conflicto social, paralelo pero, al mismo tiempo, subordinado. El *dêmos* ateniense ejerce como imperialista para que además haya democracia en las ciudades aliadas. Tal enunciación responde a una realidad a medias, porque ninguna de ellas cuenta con los mismos ingresos que Atenas para mantener un *dêmos* plenamente libre. Sin embargo, existe la tendencia, plasmada en realidad principalmente en las ciudades de Jonia, donde el *dêmos* consigue controlar la *chóra* dominada por las familias ricas de la oligarquía, tendente a la secesión e incluso a la alianza con los persas.[32] Atenas y el *dêmos* consiguen de ese modo, en líneas generales, garantizar la extracción del tributo y la libertad relativa del *dêmos* urbano. En ese sentido, el *dêmos* mismo actuaba frente a la aristocracia con armas de cualquier tipo, incluso las ideológicas, como la que se nota en las imágenes creadas a propósito de la aristocracia de Eubea, identificada con los abantes, de origen tracio, bárbaros, que justificaban así la acción de Pericles como representante de la superioridad de los griegos.[33]

Así pues, la justicia se halla apegada a la realidad colectiva del *dêmos* ateniense y nada permite pensar que en esta época se haya desarrollado ningún concepto abstracto de justicia,[34] sólo producto del pensamiento platónico

y de las circunstancias históricas en que nace, en polémica con los restos de democracia y con las remotas posibilidades de vuelta a ella.

Los pobres que configuraban el *dêmos* ateniense elegían a los ricos para desempeñar las funciones individuales en Atenas[35] y, con ello, abrían las puertas a gran cantidad de contradicciones. Ahora bien, el ámbito donde esas contradicciones se desenvuelven es el de la política, porque ahí es donde las minorías ejercen el poder y donde el conjunto de los *polîtai* puede ejercer su influencia a través de votaciones y por medio de las revisiones críticas que pueden llevar a la deposición o a la condena. Por ello, la historia de la democracia ateniense, incluida la época de la guerra del Peloponeso, ha de enfocarse en gran medida como una historia institucional,[36] siempre que no se pierda de vista que las instituciones no sólo representan el vehículo de actuación de las minorías, sino también el punto de encuentro de los intereses colectivos.

De otro lado, el sistema político e institucional ateniense, tal como existe en la época de la guerra del Peloponeso, se ha configurado a través de su propia superposición por encima del sistema de parentesco anterior a Clístenes. El sistema clisténico consistió fundamentalmente en definir al *dêmos* como elemento básico de la pertenencia a la comunidad, con lo que el criterio de parentesco quedaba sustituido por el criterio territorial. Ahora, los *dêmoi* se agrupan de manera artificial en *trittýes*, elemento que sirve de marco al encuadramiento de *dêmoi* de diferente origen en una sola *phylé* o tribu. Antes, los *géne* se agrupaban en *phratríai*, unidas con fines fundamentalmente cultuales, vehículos de actuación política de los *géne* más poderosos. Por ello, las reformas de Clístenes no acabaron con ellas definitivamente, pero hicieron que se operara una profunda transformación. De hecho, los santuarios de las *phratríai* tienden a acercarse a la ciudad de Atenas, a medida que la ciudad misma, como efecto a largo plazo del sinecismo, va monopolizando los mecanismos institucionales de las actuaciones políticas. El grupo de origen gentilicio va necesitando el uso de las instituciones creadas para su destrucción. Por otra parte, si bien el centro de cada *phratría* se relaciona en principio con el asentamiento de un *génos*, también se encuentra, crecientemente, la vinculación a un *dêmos*,[37] con lo que se vislumbra un proceso de adaptación a los nuevos mecanismos para favorecer el control de la aristocracia gentilicia. La subsistencia del *génos* y la de la *phratría* transcurren por caminos diferentes, pero paralelos, para perpetuar el dominio de la aristocracia gentilicia. La *phratría* representaba, pues, todavía en el siglo V, un vehículo de actuación aristocrática que se interfería en las instituciones colectivas.

Pero, en Atenas, la actividad política de los grupos aristocráticos tiende a enmarcarse en la *hetairía*, término cuyo contenido originario no está lejos del anterior, pues en algunas ciudades griegas desempeña el mismo papel, como en Creta, según se desprende de Ateneo (IV,143B), y a veces sirve también como mecanismo de encuadramiento de los jóvenes en la vida militar.[38] Los matices en la historia griega, desde que el término aparece en Homero, son múltiples, pero en Atenas se utiliza mayoritariamente para referirse a relacio-

nes de carácter político, que tienen como objetivo el mutuo apoyo, para el control de la comunidad, frente a otros grupos.[39] Este era el vehículo para la actuación de los individuos, salvo que en momentos críticos, donde se fraguan las principales transformaciones de la historia política y social de la ciudad, tales individuos fueran capaces de prescindir de este tipo de relaciones, como hizo Clístenes cuando convirtió al *dêmos* en su *hetairía*, según Heródoto (V,66,2), o el propio Pericles, de quien se dice que prescindía de los «amigos», *phíloi*, donde las relaciones del *hetaîros* se confunden con las del amigo, al estilo de lo que ocurre con la *amicitia* de las luchas políticas del final de la República romana. Por ello Pericles dejó de ser *philhétairos* para hacerse *philópolis*.[40] También Cleón prescindió de amigos para hacerse *philódemos*.

Pero la *hetairía*, en su mismo funcionamiento, conserva rasgos reveladores de su origen, y los grupos de mayor peso en la marcha de la vida política durante la guerra del Peloponeso aparecen como formados en el fondo por individuos que mantenían entre ellos lazos de sangre.[41] El grupo funciona en teoría al margen del parentesco, pero éste subsiste en la práctica, como muestra de la adecuación realizada por la aristocracia para adaptar su capacidad de control al sistema institucional democrático.[42]

El modo de actuar resulta, por lo tanto, necesariamente complejo. En los años correspondientes a la guerra del Peloponeso, hay que reconocer que en este campo, como en otros, se produce un auténtico proceso de aceleración. Sin duda, Pericles no se aparta totalmente de las diferentes formas de actuación privada, como cuando hizo volver a Cimón (Plutarco, *Pericles*, 10,4) o propuso emplear sus propias riquezas para las edificaciones públicas de Atenas (14,1).[43] Es cierto que, en la democracia ateniense, perviven muchas formas de actuación evergética y aristocrática, pero conviven con un proceso de transformación de que es reflejo precisamente la disyuntiva ofrecida por Pericles y rechazada por el *dêmos*, que desea que el gasto sea *demósion* y no *ídion*, público y no privado, como modo de liberarse de las dependencias creadas por la actuación evergética del hombre creador de clientelas colectivas de trascendencia política. Posiblemente, también Pericles crea formas de dependencia personal encubiertas, pero su actuación transcurre normalmente por el cauce de lo público, que obliga al político a recurrir a la persuasión basada en la oratoria sofística y en acciones específicas, como la que lo enfrentó a Tucídides de Melesias, por las que de hecho libraba al *dêmos* del regreso al sistema aristocrático.[44] Eran realidades democráticas las que le permitían actuar de manera más aristocrática.[45] Con todo, Tucídides recibe el apoyo del coro de los *Acarnienses* de Aristófanes (vv. 702 ss.), en un ambiente crítico para la política que sería la continuación de la de Pericles a los inicios de la guerra, que hay que interpretar como contraria a los intereses de los campesinos y a sus vecinos megarenses, en peligro de caer en la esclavitud.[46]

En ese ambiente parece que hay que explicar la afirmación de Tucídides el historiador, según la cual, en la época de Pericles, de nombre la ciudad era una democracia, aunque de hecho estaba gobernada por un hombre solo. En el con-

texto en que el historiador hace tal afirmación, en II,65, puede deducirse que se trata de realidades basadas en los méritos individuales del personaje, y no de una realidad institucional.[47] Son los hechos frente a las presuposiciones escritas y los nombres. Es interesante anotar la lectura que hace Plutarco, en la *Vida de Pericles* (9,1), de este párrafo,[48] al considerar que por estos motivos la *politeía* era aristocrática,[49] es decir, estaba de hecho en manos de los mejores, como se deduce en general del uso plutarqueo de la terminología política. En efecto, dentro del ambiente anteriormente descrito, la democracia no sólo permitía, sino que favorecía el desarrollo de los protagonismos individuales sin necesidad de un reconocimiento institucional del cargo en concreto. Otra cosa es que coyunturalmente se reconozca una posición específica expresada por fórmulas como *dékatos autós*, con que se designa a Pericles en un par de ocasiones (Tucídides, I,116, y II,13), refiriéndose respectivamente a la expedición a Samos y a los preparativos inmediatos a la guerra del Peloponeso, circunstancias sin duda coherentes con la afirmación de que «de hecho» el estado era gobernado por el primer hombre.[50] También resulta aceptable la consideración de que de hecho se han ido rompiendo los vínculos de los diez estrategos con cada una de las tribus, aunque no está determinado a partir de qué fecha. Más difícil es pensar en un *strategòs ex hapánton* que se situara orgánicamente por encima de los demás por el hecho de haber sido objeto de elección entre todas las tribus.[51]

De todos modos, tampoco puede pasarse por alto que Pericles tuvo que dejar de convocar la Asamblea en un momento dado, sin duda porque no estaba seguro del todo de ser capaz de persuadirla, ni que fue atacado desde ángulos aparentemente tan opuestos como los representados por el demagogo Cleón en los primeros momentos de su actuación política y por el cresmólogo Diopites.[52]

La situación existente en la época de Pericles, donde las posibilidades de concordia creadas por las condiciones históricas reales permitieron igualmente el protagonismo individual del personaje,[53] hasta el punto de que su posición roza las denominaciones que pueden interpretarse como institucionales, planteó problemas a su muerte, al haberse identificado fuertemente la situación misma con su personalidad.[54] Difícil será para cualquiera dejar de tenerlo como modelo, pero más difícil todavía reproducir la situación vivida. Algunos personajes parecen incluso surgidos de los círculos próximos a Pericles, como Lisicles,[55] pero ni su carrera ni su fama responden a las posibles expectativas, tal vez debido a su temprana muerte. En el escolio a Aristófanes (*Caballeros*, 132) se dice que lo llamaban *probatopóles*, vendedor de ganado, y en el correspondiente al verso 762 de la misma obra aparece con el epíteto *probatokápelos*, que va en el mismo sentido. El personaje queda así identificado con los grupos dominantes que acceden recientemente a las funciones políticas.

Junto a Lisicles, para el año 428-427 se conservan los nombres de otros dos estrategos,[56] igualmente significativos, aunque por motivos diferentes. El primero de ellos es Asopio, que se puso al frente de las naves enviadas a

Acarnania porque sus habitantes, según Tucídides (III,7,1), pedían que fuera alguien emparentado con Formión, seguramente porque éste había establecido algún tipo de dependencia clientelar en la zona a lo largo de sus anteriores campañas.[57] Formión ha sido sometido a *atimía*,[58] pero los generales aprovechaban las campañas para establecer lazos con pueblos marginales que reforzaran su poder al margen de la *pólis* y de sus organismos específicos. El otro estratego fue Paquete, que tomó una parte activa en la represión de los mitilenios rebeldes, pero también colaboró en el asentamiento de colonos en Notio, tras poner orden en la *stásis* en que los colofonios apoyados por los persas se habían asentado. Paquete ayuda a los de Notio y a los de Colofón que no habían colaborado con los persas, pero aprovecha la situación para asentar colonos atenienses, según Tucídides (III,34). La guerra sigue siendo un instrumento para solucionar los problemas de los atenienses en lo referente a la tierra. También antes, dice Tucídides (II,70,4), había asentado colonos en Potidea. Lo que resulta sorprendente es que, en el momento de la rendición de cuentas, en fuentes distintas a Tucídides, Paquete se vio en tal situación que se suicidó públicamente,[59] hecho puesto en duda por algunos críticos. Plutarco se refiere al acontecimiento como ejemplo de las quejas de los individuos frente a las prácticas democráticas, lo que encaja en el proceso aquí señalado, donde la convivencia y la concordia pueden llevar a momentos tensos a través de la rendición de cuentas y otros modos de control de la Asamblea sobre los cargos públicos. En cualquier caso, son tres ejemplos significativos de los caminos que siguen los protagonismos individuales en su acomodo a la colectividad democrática, sometidos sin embargo a las reacciones colectivas, justificadas o no. En los dos últimos se destaca el aumento de las relaciones exteriores, de protección y control. En Lisicles, aparte de su relación con Pericles y su identificación con las profesiones comerciales consideradas poco dignas de la aristocracia gentilicia ateniense, destaca también el hecho de que la única referencia de Tucídides, III,19, se haga a propósito de la recaudación del tributo entre las ciudades de la Liga.

Ello importa porque para algunos autores también hay que relacionar el tributo con la presencia de Cleón como protagonista de determinadas importantes acciones atenienses referentes al trato de los aliados.[60] En cierta medida, él fue quien llevó a sus últimas consecuencias la política económica consistente en centrar la economía de la *pólis* en el dinero público.[61] Cleón, aquí como en otros aspectos de la vida de la ciudad, alcanza el grado extremo que para los antiguos representó en cierto modo el tocar fondo, el punto que para algunos justificaba la necesidad de dar marcha atrás a las medidas propiamente democráticas, las «medidas democráticas que destruyen la democracia». Ya Aristófanes criticaba, a través de Bdelicleón en las *Avispas*, que, en definitiva, los que obtenían verdaderas ganancias eran aquellos a los que elegía el pueblo como representantes, que administraban los ingresos y se quedaban con la mayor parte. Era un modo de criticar la existencia de esa circulación pública de dinero, sobre la base de que, en realidad, la situación lo permitía y, de hecho, eran posibles tales prácticas, con mayor probabilidad

entre aquellos que no pertenecían a las grandes familias, mientras que los miembros de éstas eran capaces ellos mismos privadamente de desempeñar el papel de redistribuidores. Pericles ha hecho pública la economía desde la situación del aristócrata capaz de financiar las construcciones públicas con sus propios bienes. Cleón continúa esa misma lógica, pero desde una nueva perspectiva en el plano de las actividades económicas privadas, las que permiten a sus contrincantes considerarlo como un profesional de origen «vil», *ponerós*. De hecho, la concentración de la vida económica en lo público permite que el «privado» se haga rico, con lo que, incluso en esta actividad, en cada caso individual, lo público aparece como lo predominante.[62] Aristófanes, desde una perspectiva globalmente contraria al sistema, desenmascara la realidad del procedimiento, ocultando, eso sí, las ventajas que obtiene el *dêmos*, que desde luego no saldría beneficiado con un reparto directo como el propuesto por Bdelicleón, el mismo sistema que aquel que ya había constituido una alternativa fallida a las propuestas de Temístocles para usar, a través de los ricos privados, el dinero público de las minas recientemente descubiertas. Con ello salieron beneficiados los *thêtes* al construirse la flota de Salamina. Ahora también salían beneficiados, aunque los nuevos políticos no aristócratas también se beneficiaran de ello.

Toda esta historia de las relaciones entre un origen socioeconómico determinado, que puede identificarse como el de los ricos de origen familiar «no tradicional», y el acceso a carreras anteriormente monopolizadas por la aristocracia tiene su trasunto a escala más amplia y menos notable en una buena cantidad de personajes de familia rica que acceden a los éxitos como atletas,[63] realidad masivamente significativa a amplia escala de lo mismo que individualmente se refleja en Cleón y los «nuevos políticos».

De este modo, en efecto, la biografía conocida de Cleón resulta un caso apasionante, como ejemplo, tal vez exageradamente emblemático, de lo que podía ocurrir en ciertos sectores de la sociedad ateniense en el período en que se pasa de la Pentecontecia a la guerra del Peloponeso.[64] Durante la Pentecontecia, en efecto, parece evidente que su padre Cleéneto se ha enriquecido suficientemente como para ser corego en 460-459, riqueza procedente de un taller de curtidores explotado a través de mano de obra esclava, según el escolio a Aristófanes en *Caballeros*, 44. De otro escolio de la misma obra, al verso 226, que reproduce un fragmento de Teopompo,[65] se deduce que Cleón desde el comienzo de la guerra se había dedicado a atacar a los caballeros, que lo odiaban. No puede sorprender que aparezca como acusador de Anaxágoras primero y del propio Pericles más tarde,[66] por más que esta línea democrática sea de la que él mismo puede aparecer como continuador, pues de hecho, ni en causa ni en efecto, resulta un continuador lineal, sino más bien conflictivo, que se inserta en el camino después de haber combatido a sus teóricos predecesores, del mismo modo que luego será atacado por los mismos que alaban a Pericles, como es el caso paradigmático del historiador Tucídides. Así lo ve también el autor de los *Caballeros*, que presenta a los políticos, identificados con Nicias y Demóstenes, como servidores, *oikétai*,

del *dêmos*, pero luego Paflagón, identificado con Cleón, por razones sólo hipotéticamente explicables,[67] se presenta como su competidor utilizando como arma las acusaciones (v. 7).

El mundo político de Cleón se representa en un ambiente de enfrentamiento entre el *despótes* y los esclavos que desean huir (vv. 20-25), el que caracteriza los años de la guerra y los inmediatamente anteriores, el que justificaba las quejas de Atenas frente a Mégara, en el que se ambienta el *Protágoras* platónico, donde, en definitiva, de lo que se trata es de la esclavitud.[68] La política se identifica dentro del mundo de los esclavos,[69] porque es una política condicionada por el mundo de la esclavitud,[70] del que nacen para Cleón las posibilidades de hacer política. Pero esta política se realiza en contraste con los intereses del *dêmos agroîkos* (v. 41), que se transforma a través del trióbolo (v. 51), la paga de los jueces, producto de la política de economía pública llevada a sus últimas consecuencias por Cleón, representante de la economía esclavista. Ésta se identifica, pues, con los circuitos de la financiación pública, en una línea política aludida en personajes como Éucrates, Lisicles y el mismo Cleón, todos ellos identificados con profesiones relacionadas con el mercado: *styppeiopóles, probatopóles, byrsopóles*, que son los que se hacen ahora con el gobierno de la ciudad (vv. 129-135). En ese ambiente, la alternativa sólo puede proceder de la reducción al absurdo del mismo tipo de personaje, Alantopoles, vendedor de morcillas, que presenta como mérito las mismas cualidades que los demás, resumidas en el hecho de ser *ponerós* (vv. 181 y 186). En la ciudad se les ofrecen perspectivas de negocio global, universal, capaz de llegar de Caria a Cartago (v. 174), que es la misma perspectiva ofrecida por Paflagón, del que se decía que era capaz de observarlo todo, incluida la Asamblea (vv. 75-76), para referirse a la correspondencia existente en la época entre el control político interno y la capacidad de observar el mundo y de explotar sus recursos, imagen así completada con el aspecto imperialista que caracteriza a un político como Cleón. Para igualarse a él, sólo se necesita alborotar, crear problemas, agitar, romper la *hesychía*.[71] También para suceder a Cleón es necesario imitarlo y oponerse a él, como Cleón hacía, en cierto modo, en relación con Pericles.

Cleón ataca a los *aprágmones* y los identifica con los conspiradores,[72] con las heterías que permanecen al margen de la actividad política, objeto de la crítica de Eurípides,[73] pero motivo de atracción para el campesino, que añora la vida tranquila, ajena a la guerra y a la política ciudadana, la que hace que la comedia termine en esa utopía pacífica y agraria, autárquica, imagen de un mundo opuesto al representado por Cleón, del mundo de los maratonómacos. Este es el *dêmos* independiente y campesino. Pero hay otra imagen del *dêmos* dependiente, el que se beneficiaba de las evergesias privadas del noble aristócrata del estilo de Cimón, pero también se beneficia de la nueva economía pública a través del *misthós*. La interpretación aristofánica traspasa unas relaciones a otras, porque responde a la creencia de que Cleón actúa en el fondo de la misma manera, como privado con dinero público, y por eso lo acusa de creer que el *dêmos* es «suyo» (v. 714), cuando él mismo se

declara «amante del *dêmos*», *erastés* (v. 732), en una transposición de las relaciones de *éros* características de los miembros de la aristocracia, sobre todo en el momento de la formación de los jóvenes, de la *paiderastía*. El *dêmos*, por su parte, espera a alguien que lo pueda librar de la tiranía, a un descendiente de Harmodio a quien pueda llamar *philódemos* (v. 787).[74] La perplejidad del *dêmos* se hace cada vez más evidente, entre el demagogo y el tirano, el salvador frente a unos y otros que a su vez resulta difícil que no sea atacado por los demás como conspirador y aspirante a la tiranía. El protagonismo del *dêmos* en la democracia se encuentra con grandes obstáculos en sus posibilidades objetivas de realización. Para el *dêmos*, la protección de Paflagón no ha sido real, porque no ha evitado la vida que lo obliga a hacer la guerra (vv. 792-796). Ser dueño de toda Grecia (v. 797) y recibir el trióbolo (v. 800) lo obliga más bien a estar presente como un tonto en la Asamblea y a no vivir en paz en el campo (v. 805).

Más tarde, seguramente en 422, Cleón vuelve a ser objeto de los ataques de Aristófanes en las *Avispas*. Aquí, la principal institución afectada es la de los heliastas, los que cobran por asistir al tribunal y desean, en complicidad con Cleón, atacar a los políticos más sobresalientes. Entre los objetos de ataque se encuentran quienes han permitido que Brasidas se apodere de las posesiones atenienses en Tracia (v. 288), políticos que tal vez han sido sobornados, mientras los miembros de la Heliea cobran un *misthós* miserable. De nuevo, la institución imperial vuelve a juzgarse desde la perspectiva de sus beneficiarios, esclavizados por ello. Aquí se revela también la contradicción, pues si Cleón es benefactor del *dêmos* por proporcionar las circunstancias de la paga, resulta incapaz de sostener las condiciones de su pervivencia. Como nuevo político, es el primer ejemplo claramente conocido de separación entre actividad militar y acción política, lo que representa posiblemente un factor importante para explicar el fracaso de Anfípolis, donde por inexperiencia no fue capaz de hacer maniobrar adecuadamente a los ejércitos hoplíticos.[75] Su acceso a la estrategia tuvo lugar en 425, cuando ya su presencia política era sobradamente conocida. Cleón estaba en condiciones de inaugurar unas líneas de actuación que separaban la estrategia de la vida política y judicial y que será seguida por Hipérbolo y Cleofonte.[76] La intervención en Pilos quebró esa línea en Cleón mismo. Pilos fue, en efecto, en esta como en otras tantas circunstancias, el punto clave del cambio, donde se modificó la trayectoria biográfica del personaje para poner a prueba la eficacia de su política agresiva, con buenos resultados en esas especialísimas circunstancias, pero con resultados negativos cuando se trató de luchar como estratego tradicional al frente del ejército de hoplitas, habitualmente sometidos a las maniobras de personas herederas de una larga tradición dentro del sistema militar y del ordenamiento social. Hasta su muerte no dejó de ser elegido, lo que prueba hasta qué punto conectaba con los intereses del *dêmos*, a pesar de la crítica aristofánica, sin duda admitida por el público de los festivales de teatro como una parte de la realidad. La otra parte estaba constituida por su capacidad real para conservar los mecanismos materiales de que se sustentaba la democracia,

1. Cratera de volutas del Pintor de las Nióbides, procedente de Bolonia. El saqueo de Troya: el rescate de Etra y el rapto de Casandra.

2. Cratera de volutas del Pintor de las Nióbides, procedente de Gela. Arriba, Heracles es recibido por Folo; abajo, amazonomaquia.

3. Cratera caliciforme del Pintor de las Nióbides, procedente de Orvieto. *Arriba*, ¿dioses y héroes antes de Maratón?; *a la izquierda y abajo,* reverso de la cratera, con la escena que ha dado nombre a este pintor: Apolo, Ártemis y las Nióbides.

4. Cratera de volutas del Pintor de las Nióbides, procedente de Italia: la partida de los guerreros (¿la de Aquiles desde Esciro?).

5. Cratera caliciforme del Pintor de las Nióbides, procedente de Altamura. Arriba, los dioses crean a Pandora; abajo, un coro de sátiros o de figuras de Pan.

6. Cratera caliciforme del Pintor de las Nióbides, procedente de Spina. Gigantomaquia: Ares, Zeus, Ártemis y Apolo. Abajo, Dioniso.

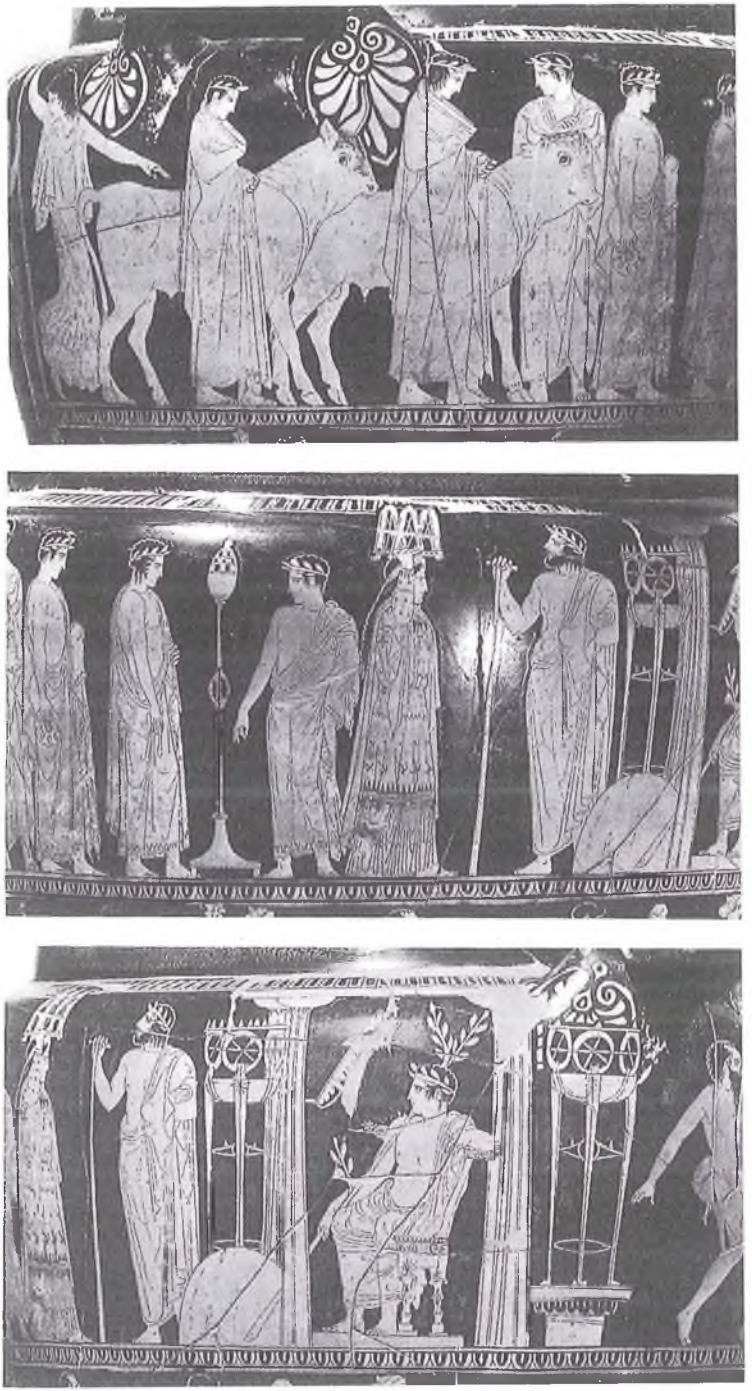
7. Cuello de ánfora del Pintor de las Nióbides, procedente de Nola.

8. Pélice del Pintor de las Nióbides: la muerte de Aquiles.

9. Lutróforo de Polignoto, hallado cerca de Atenas: escena de boda.

10. Ánfora de cuello de Polignoto: Antíope, Teseo y amazona.

11. Pélice de Polignoto, procedente de Gela: amazonomaquia.



12. Cratera de volutas del Pintor de Cleofonte, procedente de Spina: procesión ante Apolo.

13. *Stámnos* del Pintor de Cleofonte, procedente de Vulcos.

14. *Stámnos* del Pintor de Cleofonte, procedente de Orvieto.

15. Cratera de campana del Pintor de Cleofonte: coro en un mayo.

16. Pélice del Pintor de Cleofonte, procedente de Atenas.

17. Fragmentos de un lutróforo del Pintor de Cleofonte: guerreros delante de unas lápidas.

18. Copa del Pintor de Pentesilea, procedente de Vulcos: ¿Aquiles y Pentesilea? *Abajo, a la derecha*, detalle; *a la izquierda*, exterior de la copa.

19. Copa del Pintor de Pentesilea, procedente de Spina. Friso con las hazañas de Teseo: empezando por arriba, y siguiendo la dirección de las agujas del reloj, el toro, Escirón, el arado, Cerción, Procustes, Sinis, el Minotauro y el reconocimiento.

20. Copa del Pintor de Pentesilea, procedente de Spina: Zeus y Ganimedes.

21. Copa del Pintor de Pentesilea.

22. *Kýlix* del Pintor de Pentesilea, procedente de Suessula. El pie ha sido restaurado.

23. *Skýphos* del Pintor de Pentesilea, procedente de Vico Equense: nacimiento de una diosa (¿Afrodita?) acompañada de dos figuras de Pan.

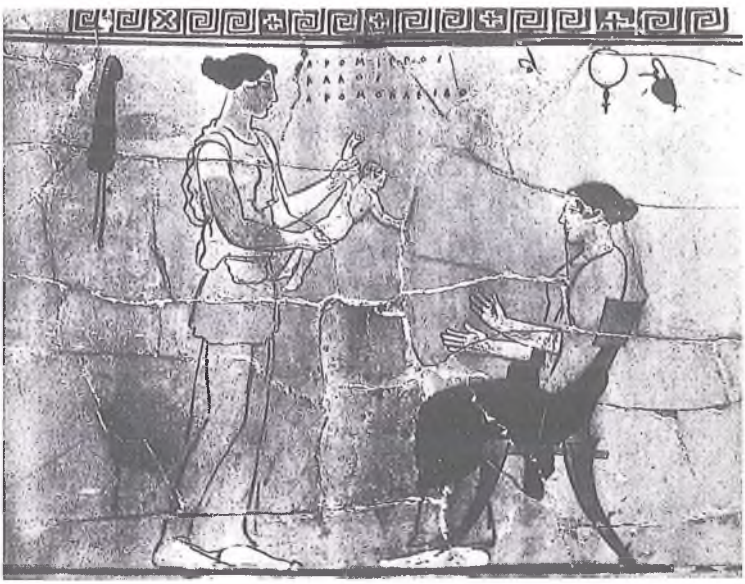
24. Copa del Pintor de Pentesilea, procedente de Nola.

25. Fragmento de una cratera procedente de Tarento, Apulia, 360-350 a.C.: representación de una escena teatral de una tragedia.

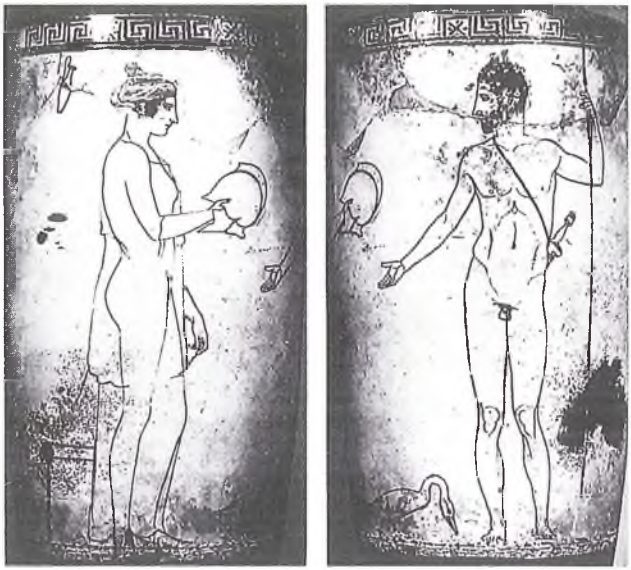
26. Lécito del Pintor de Aquiles, procedente de Gela.

27. Lécito del Pintor de Aquiles, procedente de Grecia: musas en el Helicón.

28. Lécito del Pintor de Aquiles, procedente de Eretria.



29. Lécito del Pintor de Aquiles, procedente de Pikrodafni.



30. Lécito del Pintor de Aquiles, procedente de Marion.

31. Las jugadoras de astrágalo: pínace marmórea pintada de Pompeya, correspondiente a la tradición de Zeuxis.

32. Cratera caliciforme del Pintor de la Fiale, procedente de Vulcos: Hermes lleva a Dioniso niño ante Sileno.

33. Ánfora del Pintor de la Fiale, procedente de Nola: la muerte de Orfeo.

34. Fiale del Pintor de la Fiale, hallada cerca de Sunion. Cuenco que le ha dado nombre a este pintor.

35. Ánfora del Pintor de la Fiale, procedente de Nola: Europa.

36. Cratera caliciforme del Pintor de la Fiale, procedente de Agrigento: Perseo y Andrómeda.

37. Fragmento de cratera de campana del Pintor de la Fiale: Dánae y Perseo en la barca.

38. Pélice del Pintor de la Fiale, procedente de Cerveteri: actores vistiéndose.

39. Lécito del Pintor de las Cañas: difunto delante de la tumba.

40. Lécito del Pintor de las Cañas: difunto delante de la tumba.

41. Hidria del Pintor de Midias, procedente de Populonia: Afrodita y Adonis; *abajo*, detalle.

42. Hidria del Pintor de Midias: el rapto de las Leucípidas; *abajo*, detalle: Heracles en el jardín de las Hespérides.

43. Enócoe del Pintor de Midias, procedente de Atenas: mujeres aireando ropa.

44. Hidria del Pintor de Midias, procedente de Populonia: el carro de Afrodita.

45. Lécito en el estilo del Pintor de Midias, procedente de Marion: Edipo mata a la esfinge.

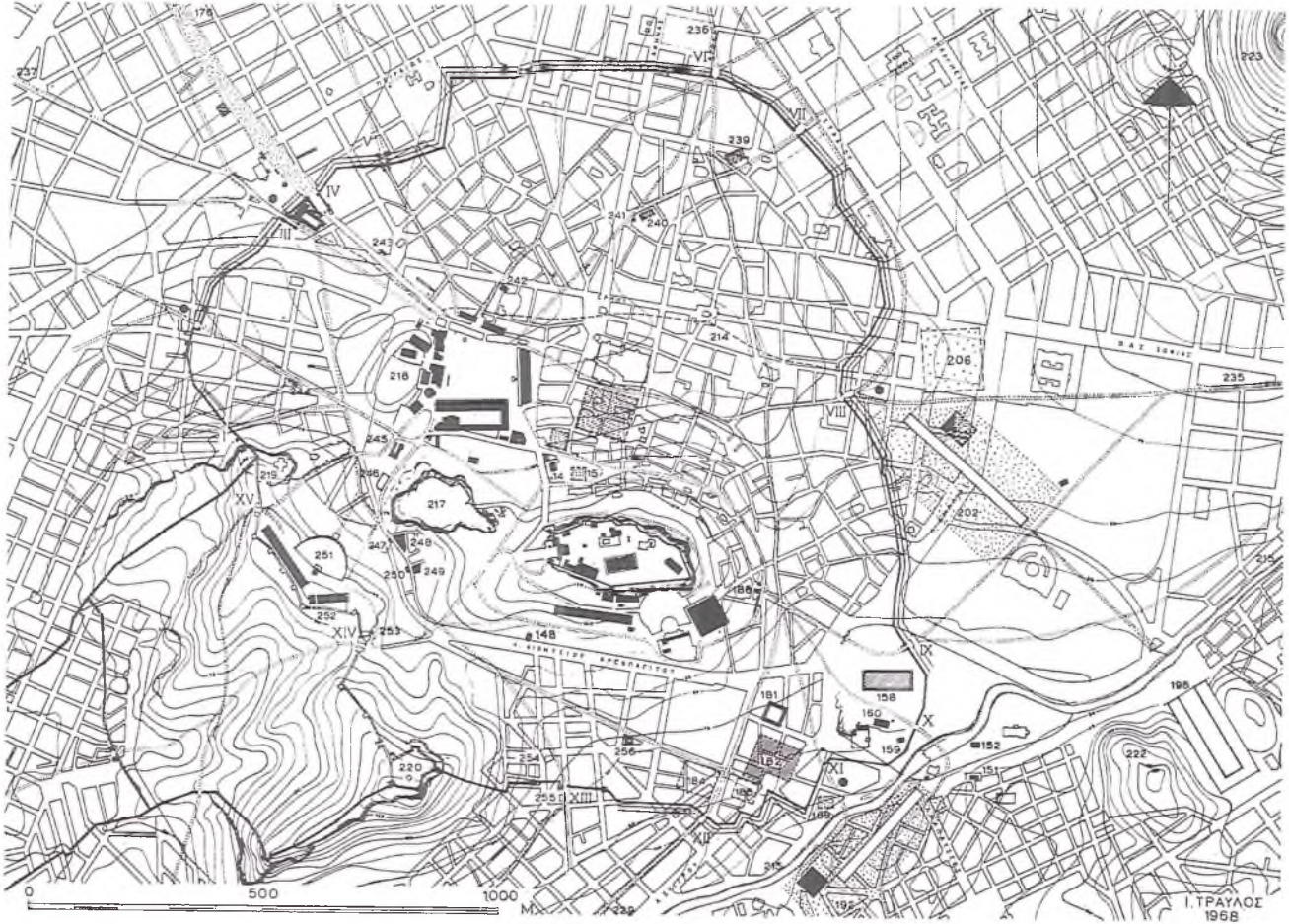
46. Lécito en el estilo del Pintor de Midias, procedente de Atenas.

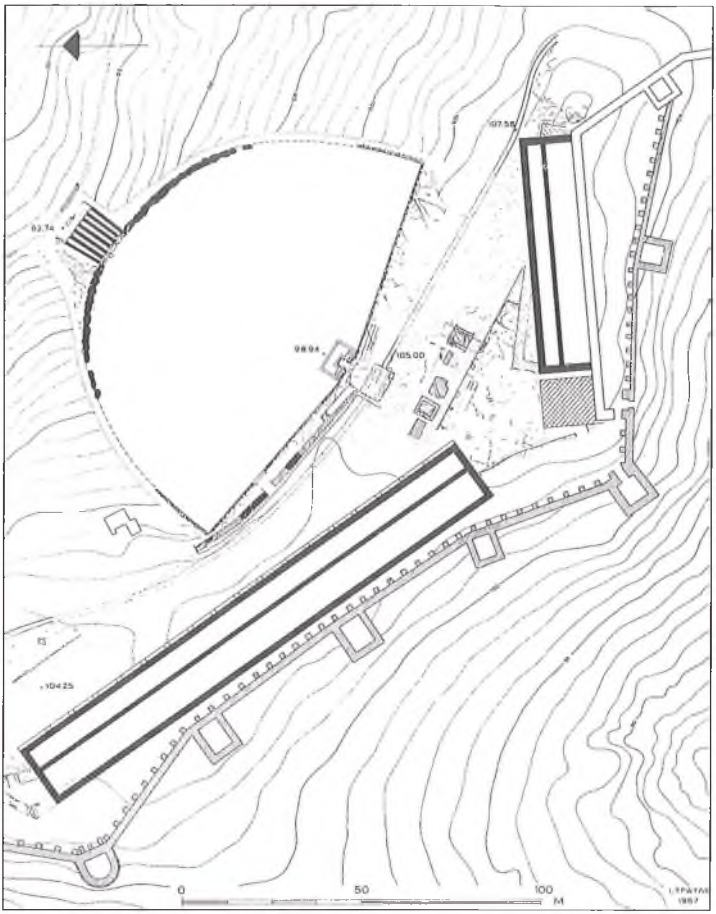
47. Cratera caliciforme en el estilo del Pintor de Midias, procedente de Agrigento (?): Afrodita y Faón.

48. Plato en el estilo del Pintor de Midias: Asclepio niño en los brazos de Epidauro, *Eudaimonía*.

49. Enócoe en el estilo del Pintor de Midias: Apolo, Euclea y Eunomía.

50. *Pyxis* en el estilo del Pintor de Midias, procedente de Eretria: el carro de Afrodita tirado por *Póthos* (deseo) y *Hedylógos* (conversación dulce).

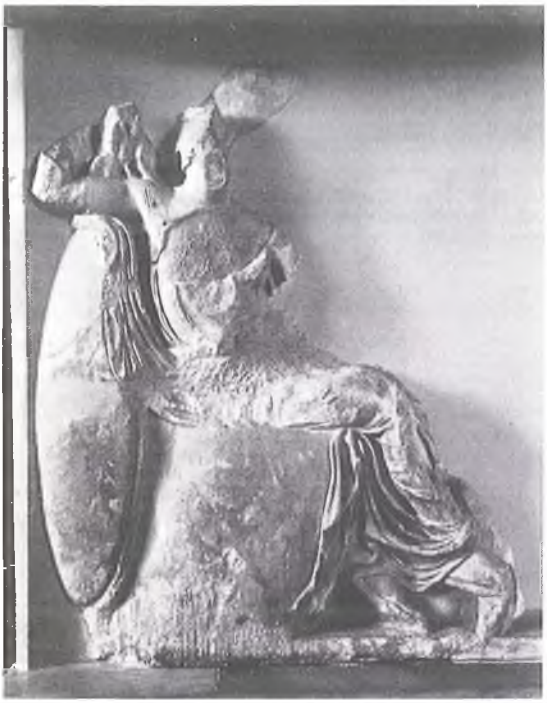

0
500
1000
Μ
Ι. ΤΡΑΥΛΟΣ
1968



52. Plano de la Pnix con la *stoá* inacabada, 330-326 a.C. Hacia finales del siglo IV a.C., el *diateíchisma* cruzaba la *stoá*; en el 200 a.C., el *diateíchisma* (marcado con una línea intermitente) se trasladó más al sur.

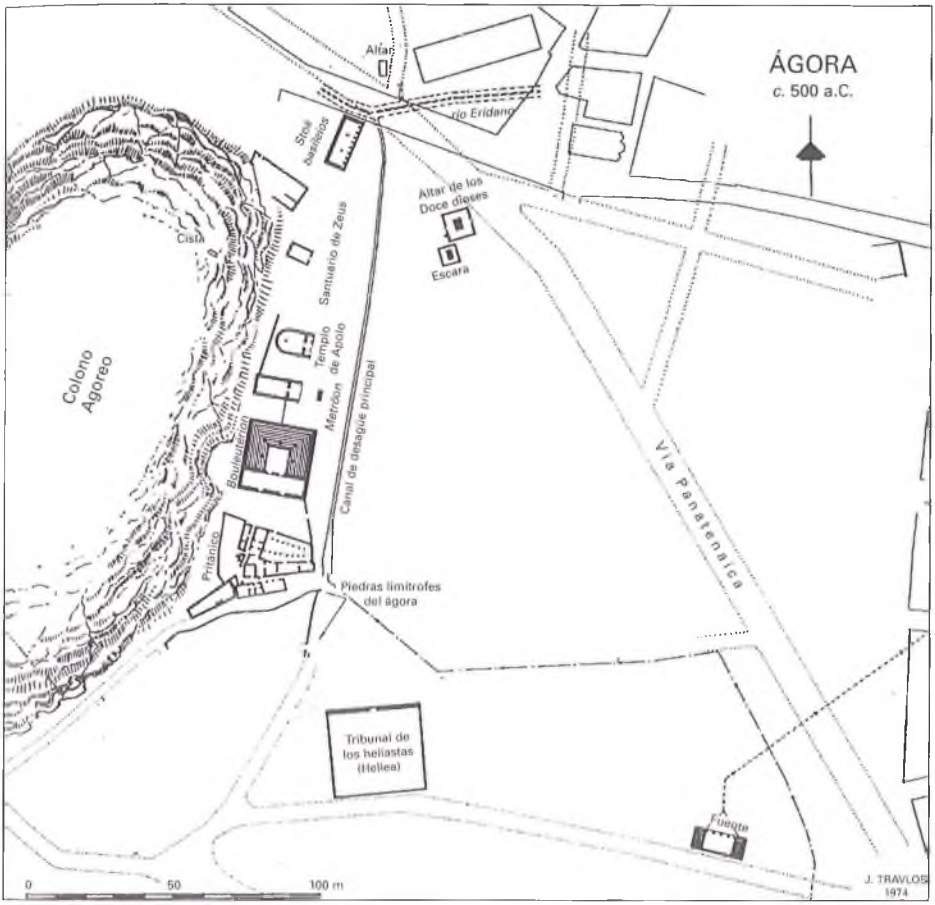
51. *A la derecha*, plano de la antigua ciudad de Atenas superpuesto al de la ciudad moderna.

I. Puerta Demia
II. Puerta del Pireo
III. Puerta Sacra
IV. Dípilo
V. Puerta Eria (de la mañana)
VI. Puerta Acarnea
VII. Puerta del Noreste
VIII. Puerta Diocares
IX. Hipades
X. Puerta Diomea
XI. Puerta Itonia
XII. Puerta Hálade (marina)
XIII. Puerta del Sur
XIV. Dípilo sobre las puertas
XV. Puerta de Melitides
14. Eleusinio
15. Pritaneo
148. Santuario de la Ninfa
151. Ártemis Agrotera
152. *Metróon* en Agra
158. Olimpieo
159. Crono y Rea
160. Delfinio
176. Sepulturas oficiales
181. Paladio
182. Santuario de Codro
184. Dioniso en Limnas
185. Palestra de Taureas
186. Monumento de Lisícrates
189. Pitio
192. Cinosargos
198. Estadio
202. Liceo
206. Jardín de Teofrasto
214. Erídano
215. Iliso
217. Areópago
218. Colono Agoreo
219. Colina de Ninfeo
220. Museo
222. Ardeto
223. Licabeto
229. Camino a Falero
235. Camino a Mesogea
236. Camino a Acarnania
237. Camino a Eleusis
239. Edificio helenístico
240. Héro Iatro
241. Altar de Zeus Fratrios y Atenea Fratria
242. Santuario de Heracles
243. Monumento de Eubulides
244. Ártemis Aristobule
245. Edificio Poros
246. Cercamiento sepulcral
247. Lesque
248. Heracles Alexícaco
249. Amineo
250. Casa de la Fuente
251. Pnix
252. *Diateichisma*
253. Naisco
254/255. Cercamiento sepulcral noroeste y puerta XIII
256. Casa de época clásica

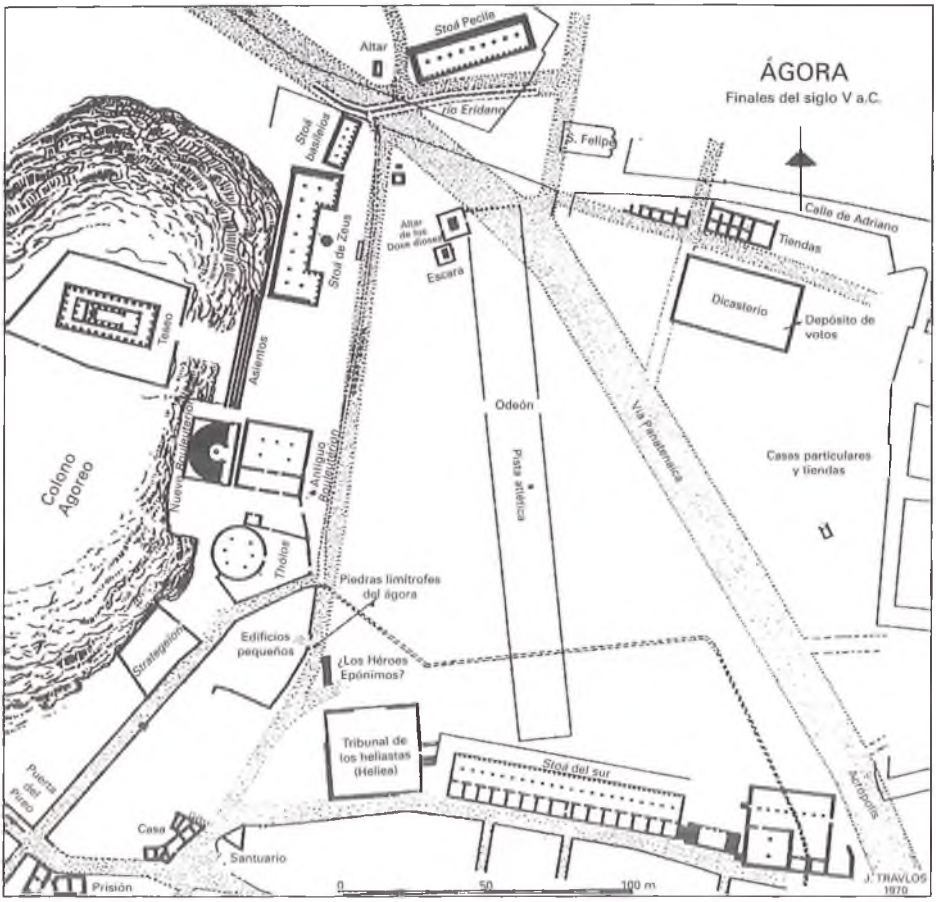


53. Templo de Atenea *Níke* en la Acrópolis: parapeto con el relieve de Atenea sentada, *c.* 410 a.C.

54. Templo de Atenea *Níke* en la Acrópolis: parapeto con el relieve de la Victoria de la sandalia, *c.* 410 a.C.



55. Plano del ágora, *c.* 500 a.C.



56. Plano del ágora, *c.* 400 a.C.

aunque al mismo tiempo se enriqueciera con ello[77] y fuera poniendo las bases para la propia quiebra del sistema mismo que alimentaba.

También en las *Avispas* (v. 1.040), uno de los objetos de crítica de la parábasis es precisamente la práctica de atacar a los *aprágmones*, los partidarios de quedar al margen de los asuntos políticos. El coro de «avispas» reconoce la diferencia entre la actividad actual, dedicada al discurso y a la denuncia, y las preocupaciones antiguas, cuando todos querían ser el mejor remero en la lucha contra los persas (vv. 1.095-1.098), con lo que el poeta trata de asimilar las acciones de los *thêtes* a las tradiciones propias del campesino, sólo preocupado por el campo o la guerra. El problema ahora es que las ventajas de la victoria, el *phóros*, vayan a parar precisamente a los que no hacen la guerra (1.100-1.118). La *apragmosýne* se refiere a la política interna, a los discursos y las denuncias, a la participación en asambleas o tribunales. Aristófanes la defiende, como injustamente atacada por Cleón. Pero también Pericles, en Tucídides (II,40,2), pensaba que la no participación era propia de la persona inútil, aunque recibiera el calificativo de *aprágmon*. El aspecto positivo del término está al borde de la consideración negativa.[78] En tales circunstancias, el tema se convierte fácilmente en sujeto de la tragedia, género especialmente adecuado para mostrarse como reflejo de las contradicciones y de las transformaciones violentas, sobre todo cuando unas y otras aparecen en cierto modo unidas inseparablemente. De lo que se desprende de los fragmentos conservados de *Filoctetes* de Eurípides,[79] la *apragmosýne* es igualmente punto de referencia o contrapunto de un personaje activo como Odiseo. Frente a la acción, siempre existe la tentación de la quietud o el alejamiento de la política, como el preconizado por Cármides, el personaje de *Memorables* de Jenofonte (III,7), que prefiere «hablar en privado». Da la sensación de que sólo Sófocles convirtió al Odiseo de *Filoctetes* en un personaje brutal, opuesto al *aprágmon*, mientras que el personaje de Eurípides, igual que Filoctetes mismo, sólo se encuentra en la acción política por accidente y ambos se debaten entre sus deseos de tranquilidad y la necesidad de actuar. Para Eurípides se trata de un debate problemático, mientras que Sófocles se inclinaría hacia la postura que considera noble el alejamiento de la política.[80] Poco después, en *Hipólito*, Eurípides se plantea críticamente el problema,[81] para poner de relieve las contradicciones que a su vez engendra esa situación. En este problema se centra buena parte de los debates que afectaban a las clases dominantes en los primeros años de la guerra, en la participación o no en una política que tomaba unos rumbos ajenos a los propios intereses, difíciles de controlar, cuyo protagonismo recaía cada vez más en personajes del tipo de Cleón. El alejamiento del mundo podía llevar a la misantropía, como puede haber sido el caso de Timón de Atenas,[82] apartado del mundo, comparable a los «salvajes» de Ferécrates[83] o a los protagonistas de las *Aves* de Aristófanes, donde los deseos de no participar llevan a extremos considerados ridículos incluso para un partidario de la *apragmosýne* política como se ha mostrado por parte de Aristófanes. Una vez más, las circunstancias de la guerra hacen imposible el logro individual de una situación equilibrada.

En efecto, frente a un *dêmos* para el que los fundamentos económicos del protagonismo ejercido empiezan a resquebrajarse, la posición de los políticos tenía que resultar poco gratificante, incluso para aquellos cuya carrera se basaba principalmente en los méritos militares, como sería el caso de Laques, si se identifica con el Labes de las *Avispas* (vv. 909 ss.), acusado por no hacer partícipes del botín siciliano a los miembros de los jurados o a los amigos de Cleón. Los estrategos actúan por mandato del *dêmos* en una guerra en que éste ve sus propias posibilidades de salvación, cada vez en situación de mayor peligro según evolucionan los acontecimientos posteriores a Pilos. La responsabilidad se carga sobre esos estrategos. Los más ricos tienden por tanto a abstenerse, lejos de una guerra que les proporciona cada vez menos beneficios, pero que además tampoco sirve para conseguir, con el propio prestigio ganado en ella, controlar las actitudes del *dêmos*. De hecho, lo que Aristófanes viene a reflejar cómicamente es la perplejidad del pueblo ateniense ante la situación actual, en la que cabe el desprecio de unos y otros, de Cleón y de sus oponentes, para lo que adapta el tema de la danza, representada, sobre todo a partir del verso 1.220, en las *Avispas* en clave de crítica literaria, tomando como punto de partida la figura de Cárcino, que ha sido estratego por lo menos en 432-431 y 431-430,[84] y de su hijo Jenocles, enemigos de Cleón, pero malos poetas y bailarines, renovadores, creadores de formas impropias del género tradicional. En estas circunstancias, no parece abrirse ninguna posibilidad positiva más que la salida utópica, la que favorece el ambiente propio de la comedia.

Heredero de Pericles era considerado Nicias, pero los antiguos vieron claramente que su carencia de iniciativas y sus temores, unidos a la superstición exagerada y a su incapacidad para persuadir haciendo «fuerte el razonamiento débil»,[85] le impedían llegar a una situación similar. Tampoco desde el punto de vista social tenía nada que ver con Pericles, pues resulta más bien de origen desconocido y su fortuna se basa en la explotación directa del trabajo de esclavos[86] empleados en las minas. Similar a Cleón en las circunstancias económicas, tendía en cambio a imitar más bien a los antiguos aristócratas en su política de moderación y a preocuparse especialmente por la conservación del control sobre las zonas de la costa norte del Egeo, de donde procedía mayoritariamente la mano de obra esclava de Atenas. Su personalidad es, pues, otro de los rasgos que caracteriza el conjunto general de la situación social de las clases dominantes en el ejercicio de las magistraturas y en su relación con la explotación.

La actuación más significativa de su carrera política fue sin duda la paz que lleva su nombre, donde, según Tucídides (V,19,2), firman todos los personajes ilustres de la época, síntoma evidente de que en estos momentos, incluso para los más «belicistas», las posibilidades de continuar la guerra se ofrecían llenas de dificultades, sólo rotas a partir de nuevas perspectivas como las observadas inmediatamente después por Alcibíades.

Nicias se enfrenta, en la década de los veinte, a Cleón y, en las decenas del siglo, a Alcibíades, personaje bien diferente por su origen, coincidente con

Cleón en su agresividad y con Pericles en la línea familiar aristocrática. Como miembro de una de las familias más prestigiosas, ejercía las liturgias[87] y realizaba los gastos que colaboraban al crecimiento inmenso de su prestigio, en el que se apoya para romper con la tradición de la *apragmosýne* y dedicarse a la vida política. La nueva generación de jóvenes aristócratas parece necesitar la recuperación del protagonismo en este terreno para volver a afirmar su propia posición en una sociedad cambiante. Desde el punto de vista platónico, el joven aristócrata, educado por Pericles, parece abandonar la *philía* de los de su clase con el fin de dejarse arrastrar por el *éros* hacia el *dêmos*,[88] para hacerse *demerastés*. De hecho, según Plutarco en la *Vida de Alcibíades* (19), conseguía el apoyo de los *naûtai* y del *stratiotikón*, identificable con el ejército de los hoplitas, tal vez porque, según el mismo autor en el capítulo 15 de la citada biografía, no sólo proponía a las ciudades unirse al mar por muros, sino que al mismo tiempo aconsejaba a los atenienses permanecer vinculados a la tierra. De origen diferente, cae en las mismas actitudes que Cleón. La expedición a Sicilia fue el momento de máxima aceptación, pero también el de su *peripéteia*, cuando empezaron a pensar en Atenas que tal vez representara un peligro para la democracia, pues, apoyándose en su popularidad y prestigio, podía pretender convertirse en tirano.[89] Era un síntoma de los tiempos, como también lo fue que él mismo en Esparta pusiera de relieve que su vinculación a la democracia era coyuntural y que la intervención de los lacedemonios podía convertirse para algunos en la alternativa, a través de la cual fuera posible identificar como lo contrario a la democracia tanto a la tiranía como a la oligarquía, siempre con apoyo espartano. Que la democracia, en una determinada evolución, era el caldo de cultivo de la tiranía fue visto con claridad por Platón en el libro VIII de la *República*,[90] donde el tirano allí descrito no parece que pueda identificarse con nadie en concreto, sino con los peligros presentes en el espíritu de los atenienses, necesitados de profundizar en la democracia en un proceso creador de contradicciones. El asunto de los hermas y el de los misterios, ligados a la expedición a Sicilia, crearon problemas que afectaron a todos los vínculos familiares de Alcibíades[91] y pusieron de relieve el renacimiento de las actividades de las heterías y de los grupos gentilicios en torno al cuerpo enfermo de la democracia en crisis. También su regreso fue sintomático, pues aparecía envuelto en una especie de ceremonia dionisíaca, lo que hacía crecer las expectativas, pero también el miedo, agravado por coincidir con los días nefastos en que se celebraban las Plinterias, con lo que parecía violar de nuevo las tradiciones sacras populares de la ciudad.[92]

Ya antes de la expedición a Sicilia, Alcibíades y Nicias se habían visto involucrados en una votación de ostracismo[93] en la que el condenado terminó siendo Hipérbolo. También se identifican con el mismo episodio algunos *óstraka* que citan a Féace, a Filino y a Cleofonte, lo que parece indicar que se vieron implicados muchos políticos de la época.[94] El resultado puso en evidencia que las esperanzas de que eran portadores los políticos de la línea de Cleón aparecían, en este renacimiento de la actitud imperialista agresiva, como de menor eficacia que las expectativas puestas en el joven Alcibíades.

Luego, éste podría considerarse como más peligroso, pero el ostracismo quedaría aquí relegado como acción inútil, pues al aplicarse a un personaje que no pertenecía a la aristocracia, dice Plutarco (*Alcibíades*, 13; *Nicias*, 11) que dejó de considerarse adecuado a los fines inicialmente propuestos. Ahora los políticos peligrosos sufrirán condenas de otro tipo.[95] A Hipérbolo lo asesinaron en 411, según Tucídides (VIII,73,3), y luego no se supo más de su familia,[96] pero Cleofonte realizó su carrera política más bien en los momentos posteriores, en torno a los años 406-405 y 405-404, en los que cabe la posibilidad de que incluso haya sido estratego.[97] Sus actividades conocidas se concentran en discursos contrarios a Critias y a Alcibíades, los personajes más activos de esa década.[98] Como principal defensor de la democracia en la última década de la guerra, será también clasificado como personaje activo, el ejemplo contrario de la *apragmosýne*, identificada habitualmente como alejamiento de la democracia.[99]

Las relaciones entre la estrategia y el protagonismo político no son, desde luego, siempre las mismas.[100] Después de la identidad casi absoluta predominante en la época de Pericles entre ambas funciones, muchos estrategos conocidos fueron personajes totalmente apartados de la vida política, mientras que los «nuevos políticos» tienden a saltar a la escena al margen de la estrategia que, en todo caso, desempeñan más tarde, como en el ejemplo representado por Cleón. La capacidad de acción y la presencia en la escena de quienes son fundamentalmente militares dependen con frecuencia de circunstancias políticas precisas, como lo es el suceso por el que se conocen los estrategos de la batalla de las Arginusas.[101] De hecho, la separación entre funciones venía dada porque, frente al posible atractivo de ciertas líneas políticas, resultaba cada vez más evidente la necesidad de elegir de acuerdo con la situación de la guerra, con lo que se tendía a una creciente profesionalización, desde la elección de Lámaco, Demóstenes y Formión hasta la de Trasibulo, Terámenes y Alcibíades en 411 y 407,[102] lo que a su vez repercute en la influencia política que tienen estos personajes y en el rumbo que adopta la política misma, que se debate entre el «profesional» militar y el demagogo «vil». De hecho, puede considerarse que la línea política seguida ahora por Alcibíades en sus relaciones con el imperio es precisamente la opuesta a la agresividad imperialista representada por Cleofonte,[103] lo que demostraría que Alcibíades, a su regreso, ha dado una nueva orientación a sus aspiraciones, menos apoyadas en las coincidencias con las del *dêmos* imperialista. Las nuevas perspectivas van creando formas diversificadas de orientar la carrera personal y la línea política de la ciudad.

En esta línea, el *Gorgias* platónico, a partir de 481D, ofrece el retrato de un personaje de cuya realidad histórica se duda, pero que representa unos rasgos bastante significativos del momento. Es Calicles, enamorado del *dêmos* de los atenienses, que cambia sus opiniones en la Asamblea según lo que el pueblo dice. Piensa que las leyes son defendidas por los débiles para protegerse de los más fuertes. El fuerte, en el ambiente reflejado en el diálogo, es Atenas. El problema estriba en que la fuerza puede recaer en manos de la oligarquía y la teoría pasa a ser, de una defensa del imperio como la

que hacen los atenienses en Melos, una defensa del régimen de los Treinta Tiranos. De este modo, en el plano teórico, la destrucción de la democracia seguía los pasos de la democracia misma. Las teorías podían servir para uno u otro sistema. La ayuda espartana la podía solicitar Alcibíades o Critias. El temor a la tiranía «popular» o demótica podía transformarse en temor a la tiranía oligárquica. Por eso, en lo concreto, los oligarcas no son siempre los mismos numéricamente.[104] En sus filas se pueden producir variaciones importantes. La identificación económica es relativamente posible, pero el estudio de los intereses relacionados con las minas, que pudieron verse afectadas por la ocupación de Decelia a partir de 414,[105] demuestra que, dentro de cierta gama, caben variantes, como participar en los Treinta o situarse entre los «moderados» de Muniquia en 403, lo que retrata el abanico que se ofrecía a la clase dominante ateniense cuando se conformaba la sociedad en momentos críticos y había que buscar métodos para asegurar nuevas formas de explotación a partir de la desaparición de las condiciones de dominio en que se sustentaban la democracia y la concordia.

En la última década de la guerra, las relaciones básicas de los atenienses en torno a la ciudadanía comenzaron a resquebrajarse, porque poco a poco se tendía a considerar que podían establecerse dependencias al margen de las formas estatutarias tradicionales. Que se concedieran ciertos derechos a los metecos cómplices de Trasibulo relacionados con el asesinato de Frínico[106] es una especie de adelanto de todo el proceso del siglo IV, en que se alteran sustancialmente las relaciones jurídicas vinculadas al estatuto social.

14. EL TEATRO Y SU PÚBLICO

Puede decirse que el teatro es, por sus contenidos y sus límites, el género literario que corresponde de modo directo al funcionamiento de la ciudad democrática y que durante la guerra del Peloponeso se mostró, por eso mismo, especialmente sensible a los cambios producidos en las relaciones sociales dentro de esa misma ciudad. Los dos géneros principales, tragedia y comedia, se complementan para dar una visión de las relaciones entre el teatro y el público ateniense, precisamente porque responden a aspectos diferentes de sus manifestaciones como colectividad que, en su conjunto, definen sus rasgos más aparentemente contradictorios, entre la vida rural y la vida urbana. Por ello, en el teatro se puede percibir la representación privilegiada de las contradicciones de la época, el conflicto de la sociedad tradicional con los aspectos evolucionados nacidos dentro de ella y el conflicto social tal como se expresa en una dinámica de este tipo.[1]

En el siglo IV, Aristóteles, preocupado por la comprensión y sistematización del mundo en su totalidad, también se interesó por la *Poética*, con la intención de normalizarla y de encajarla en un cuadro comprensivo de la realidad. En el capítulo sexto (= 1449b21-30), define la tragedia como *mímesis* de una acción elevada y completa. De entrada, es preciso tener en cuenta que el término *mímesis*, en este sentido, tiene una clara raigambre platónica,[2] lo que quiere decir que viene marcado por una tradición ideológica que establece determinadas formas de relación entre las realidades y las apariencias, pero también que, de ese modo, las raíces del pensamiento platónico y las raíces de la tragedia vienen a encontrarse en el mundo religioso primitivo, donde cobra un sentido ritual la práctica mimética. En la concepción aristotélica, esta *mímesis* se halla sistematizada y requiere que la acción imitada sea «elevada» o «sólida» (*spoudaía*) y completa, finalizada, redonda (*teleía*), con una determinada «grandeza» o extensión (*mégethos*). Su lenguaje ha de estar «sazonado» (*hedýsmenos*), de acuerdo con cada uno de los tipos correspondientes a sus diversas partes, lo que alude a las necesidades del ritmo, al metro y al canto, que deben adaptarse a las diferentes partes y a las clases de escena diferentes. La *mímesis* ha experimentado un proceso de reglamentación poética, a lo que Aristóteles colabora aún más con su preceptiva.

Pero Aristóteles sabía que la base de esa *mímesis* era la acción, y no la narración (*apangelía*), pues en definitiva se trata de una *drâma*, término que,

con el verbo de la misma raíz, parece tener en ático un valor religioso, especialmente vinculado a los cultos mistéricos.[3] La historia del *drâma* es también la historia de las relaciones entre la acción y la palabra, aspecto este vinculado al desarrollo del intérprete o *hypokrités*, capaz de hacer comprensible lo que se hacía.[4] Ahora bien, en el planteamiento aristotélico la visión o espectáculo, la *ópsis*, ha quedado relegada a un plano secundario, como menos propio del poeta (cap. 14 = 1453b1-8) y más dependiente de la *choregía*, que viene a ser el servicio público relacionado en la ciudad con las formas de distribución social. Aristóteles eleva la tragedia a una función delimitadamente poética, alejada del espectáculo que la caracteriza en la ciudad democrática.[5] Aquí, Aristóteles dice que es mejor provocar el temor y la piedad a través de la poesía, aunque en el capítulo sexto dice que es la *mímesis* de quienes actúan la que a través de la piedad y el temor conduce a la *kátharsis* de tales emociones (*pathémata*). El contenido preciso de la catarsis es objeto de múltiples interpretaciones.[6] En ello puede contenerse un efecto histórico, representado por el hecho de que, al margen de Aristóteles, la tragedia como acto colectivo de raigambre religiosa se considera productora de un determinado efecto psicológico, tal vez evasivo o autosatisfactorio, capaz de hacer asimilar los problemas e integrarlos en la conciencia colectiva como parte de los elementos cohesivos de la comunidad. En la transición representada por la ruptura de los lazos gentilicios, éstos se encarnan como *philía*, cuya visión vendría a producir la impresión de temor y piedad. En ese tránsito, los errores de los poderosos sirven de ejemplo al *dêmos* como nuevo protagonista de la comunidad, sentido en que se interpreta políticamente la *paideía* y la *kátharsis*.[7] De este modo, el mundo heroico y gentilicio se transforma en factor de cohesión para la sociedad que lo sustituye en forma de *pólis* democrática, donde pervive así la ideología representativa del sistema teóricamente derrotado. Ahora bien, también puede existir un efecto propiamente aristotélico, derivado de su pretensión pedagógica,[8] para convertir la tragedia en un elemento educativo, lo que, de todos modos, ya era así percibido por Aristófanes.[9] Del efecto psicológico primitivo a la función pedagógica se pasa a lo largo del tiempo y de los procesos de integración en la ciudad, hasta que Aristóteles convierte ese elemento en prescriptivo. La concepción aristotélica de la tragedia se idealiza, de hecho, en una época en que la función ciudadana del siglo V sin duda se ha modificado.[10] Aristóteles no describe aquella realidad, sino que prescribe lo que debe ser en su tiempo la tragedia y cómo puede usarse esa tradición, al reproducir las viejas obras o tratar de componer otras nuevas.

La realidad es que la tragedia parte de un acto ritual para convertirse en un acto público, cívico, a través de la fiesta dionisíaca y de la urbanización, de tal modo que el hecho festivo de estilo agrícola se incorpora y se incrusta en la vida de la ciudad para plantearse las vivencias de la vida urbana sin dejar de sentirse definido como fiesta agrícola, pues los mismos habitantes de la ciudad encuentran sus raíces en el campo y muchos vienen del campo para asistir a la fiesta urbana como elemento integrador del territorio. De he-

cho, las tensiones entre la vida rural y la vida urbana nunca dejaron de estar presentes en las fiestas Dionisias y constituían un elemento sustancial de sus manifestaciones, de modo que en los festivales urbanos siempre se manifestaban sus raíces rurales.[11] De este modo se lleva a cabo probablemente la máxima manifestación del papel integrador de la ciudad, con la participación de todos en un concepto amplio de la comunidad ciudadana. Sólo en las Leneas, en enero, estaban excluidos los extranjeros.[12] Aquí empieza también su sistematización y, con ella, la introducción definitiva en la literatura escrita y la pérdida de la oralidad como método de comunicación.[13] Con ello se inicia igualmente el proceso por el que el elemento poético terminaría por imponerse, en la imagen aristotélica, al elemento dramático.

Un factor básico de la transformación del teatro en su adaptación urbana es el de la introducción del tema épico,[14] que añade variantes acerca de cómo se ve el sufrimiento, el *páthos*, en relación con el primario *páthos* dionisíaco, con lo que se permite el aprendizaje de las diferentes experiencias que facilita el aspecto pedagógico como lo concibe Aristóteles, paso hacia los contenidos moralizantes que definirían posteriormente la tragedia clásica del siglo XVII.[15] La tragedia permitía el aprendizaje más bien como percepción de la experiencia global del ser humano que en la Grecia clásica se creía incorporada en la tradición épica. La relación entre esa tradición y la forma de percibirla como experiencia el público de la Atenas democrática se puede concebir como fenómeno que refleja la realidad histórica de una época determinada.

Con la introducción del tema heroico, en el teatro se crea una relación específica entre el público y el héroe, de modo que el público de la ciudad democrática se educa, recibe la *paideía*, a través de la figura del héroe, como lo hace el joven que se educa a través de los poemas homéricos. De ese modo, al colocarse como modelo, el héroe educa integrando a la comunidad en un pretérito que, por otra parte, se revela como etapa superada y permite al hombre de la ciudad sentir la complacencia de que el mundo en que vive es el resultado de la superación de los conflictos pasados. La identificación con el modelo ofrece la otra cara que permite el alejamiento, al constatar que se trata del sufrimiento *de otros*. De ahí el juego ofrecido por el sofista Gorgias en su comparación entre la oratoria y la tragedia. La mayor eficacia depende de la mayor capacidad para engañar (*apáte*) y dejarse engañar. El público se autocomplace en ese engaño, en cuyo desenlace experimenta la *kátharsis*. La experiencia se lleva a cabo, de este modo, por lo que el teatro, el *théatron*, es el lugar de la *theoría*.[16] Frínico fue multado porque, en definitiva, al poner en escena la *Toma de Mileto*, había violado esa norma y había representado, no el sufrimiento ajeno, sino el sufrimiento propio de los atenienses, los *oikeîa kaká*, según Heródoto (VI,21), pues se sentían culpables de la destrucción de Mileto a manos de los persas.

El alejamiento permite, con todo, dar una mayor eficacia a la comunicación. En el paso del ritual campesino al festival ciudadano, triunfa la nueva temática representada por la leyenda heroica, con lo que el sentimiento

liberador y evasivo se impregna del espíritu pedagógico que trae consigo la tradición homérica, al tiempo que se introduce el héroe representativo de los valores de la sociedad aristocrática. Por su naturaleza, el héroe tiende al exceso y, al integrarse en la ciudad, a aspirar a la tiranía. Junto a ello, el héroe ofrece también la imagen del aristócrata representativo de la tradición délfica, el que se opone al tirano. La tragedia ofrece como fondo escénico con mucha frecuencia el altar del héroe representado por su tumba, el lugar donde el héroe muere, símbolo histórico del origen de la ciudad arcaica. Eran las tumbas que ya habían servido para vincular la nueva sociedad de la *pólis* con el pasado heroico[17] y para configurar así sus más sólidos aspectos ideológicos. Con ello, la tragedia restituye para la ciudad sus orígenes arcaicos, sacros, vinculados a la articulación originaria de la *pólis* como ciudad aristocrática. La salvación del suplicante, del que sufre como pueblo, se halla en torno al altar del héroe, factor integrador de los elementos marginales de la comunidad. El *dêmos* de la ciudad reconoce así su historia, como heredero del aristócrata y de los conflictos donde estaban latentes los peligros de la tiranía. El pueblo supera la disyuntiva y vive la complacencia de la superación presente, pero de modo colectivo se identifica como aristócrata y como tirano en la Atenas imperialista. Al asumir la superioridad propia, el *dêmos* elabora un concepto que puede derivar en la asunción de otra superioridad, la del aristócrata o del tirano sobre la masa, la superioridad de quien se presenta como mejor y está por encima de la colectividad, al estilo de Pericles, o la superioridad del más fuerte, transferida del *dêmos* imperialista al aristócrata activo y ambicioso.[18] Por ello, en la tragedia se desliza el fundamento ideológico de la supeditación de la masa, supeditación libremente aceptada, al venir expuesta como representativa de la propia superioridad. Detrás estaba la realidad consistente en que la propia superioridad, imperialista, se asentaba en fundamentos ideológicos portadores de una desigualdad, que se realizaría nada más producirse la pérdida del imperio. La tragedia aparece como elemento de cohesión y autocomplacencia, pero también como vehículo para enmascarar las diferencias sociales dentro de la ciudadanía, con una máscara que permite reconocer la necesidad de su existencia. Desde el momento en que el orden social sólo aparece a través de estructuras altamente codificadas[19] se hace posible la existencia de sistemas de disolución que pueden reconocerse sin violar la sensibilidad del espectador.

La eficacia del instrumento se muestra en la enorme altura que alcanzó como modo de expresión al llegar a tales grados de belleza y de penetración en las relaciones humanas como para ser capaz de crear un género todavía vigente y, en gran medida, dependiente de las condiciones impuestas en aquel momento preciso de la historia de la humanidad. La vinculación a su realidad histórica fue tal como para que su carácter perenne permita percibir el salto de lo particular a lo general, para convertirse en motivo de goce estético a través de los cambios culturales. De otro lado, paralelamente, también se muestra su eficacia en el estatuto de que gozaba dentro de la comunidad. La representación teatral era, en efecto, el acto cívico por excelencia.[20] La in-

tegración en el sistema económico se realizó a través del *theorikón*[21] que, según Plutarco (*Vida de Pericles*, 9,1), instituyó Pericles, junto con otras medidas, como el establecimiento de cleruquías y algunas otras formas de distribución de pagos, *misthŏs*, al pueblo; de esos pagos que desde ciertos puntos de vista fueron el motivo de la creación de malos hábitos colectivos, es decir, de la adecuación popular a las condiciones de la democracia.[22] El *Léxico* de Hesiquio, en *theorikà chrémata* y en *theorikŏn argýrion*, lo refiere al culto y a los festivales de los dioses y cita las Panateneas y las Dionisias. También explica que así se hace posible la participación de los pobres.[23] De modo oficial, se produce así la integración de las capas económicas en un acto solidario donde se reconoce la superioridad propia frente a otros y la diferenciación interna. En el acto se distinguen las proedrias, lugares privilegiados que marcan las jerarquías, pero también se recurre a la tribu, como distinción funcional y democrática. Junto al patrocinio público del *theorikón*, el patrocinio privado se representa a través de la *choregía*, para poner de relieve en la práctica el papel del héroe y el de la colectividad. La imbricación que en los contenidos se realiza entre individuo y ciudad se traduce en la esfera de la financiación entre lo público y lo privado.

La tragedia no perderá la vinculación con la vida pública a lo largo de toda su historia, aunque se realice a través de las relaciones privadas, como las de Frínico con Temístocles, que actúa como corego. En el contenido, también se opera la transferencia, desde Esquilo, en cuya *Orestía* el *oîkos* pasa a desempeñar objetivamente el papel de la *pólis,* para que el auditorio, a través de su propia experiencia doméstica, se encuentre en condiciones de comprender los asuntos públicos.[24] Esquilo, Sófocles y Eurípides mantendrán relaciones específicas con la democracia, cada uno de acuerdo con las circunstancias concretas del momento en que les tocó vivir.[25] De todos modos, los datos transmitidos por las fuentes no permiten deducir con claridad cuáles son los límites, en el campo de acción del teatro, entre lo público y lo privado, pues si bien resulta claro que su carácter de acto político se plasma en la celebración de una asamblea tras la fiesta en el teatro mismo,[26] sin embargo la vinculación religiosa con determinados sacrificios permite tender un puente del que no siempre resulta claro cuál es el papel de las mujeres. Las ceremonias de las Dionisias constan del desfile de los huérfanos de guerra y la exhibición del tributo, la identificación del ateniense con el héroe y la definición del imperialismo, base de esa nueva forma de heroísmo; pero antes se celebra el sacrificio del cochinillo,[27] del que las mujeres no aparecen excluidas. Los datos, en general, en lo que se refiere a los espectáculos teatrales, resultan así efectivamente contradictorios.[28] Aquí, la distinción entre *pólis* y *oîkos*, «el mundo de las mujeres», queda menos definida que en el mundo de la política propiamente dicho, porque, en definitiva, el teatro es la representación misma de ese proceso, posiblemente con acentuación del aspecto privado en la comedia, donde las constantes alusiones políticas refuerzan la antítesis, mientras la tragedia propone la solución pública de la disputa privada,[29] cuando se aceptan las fuerzas jerárquicas de la sociedad estructurada en ese

proceso. Al representarse trágicamente el conflicto entre la familia y la *pólis* y el colapso de las grandes familias, la situación de cambio afecta a la transmisión femenina y hace especialmente importante el papel de las mujeres en el proceso dramático.[30] Uno de los temas básicos de discusión de la tragedia resulta ser así el cambio producido en la ciudad democrática por la función social del matrimonio.[31] La ciudad acepta en su seno las cualidades aristocráticas, a Atenea como Atenas,[32] para que sirva de base a la convivencia y para enmascarar así sus diferencias gracias al imperio.[33] La *pompé* y el *kômos*, lugar en que durante el apogeo imperialista se exhibe el *phóros*, transforman la escena dionisíaca en escenario del poder ateniense.[34] Las fiestas de Dioniso en que se representaban las obras dramáticas simbolizan en sí mismas la transición, el cambio, la ambigüedad,[35] todo lo que permite que el teatro resulte especialmente representativo de la situación de la ciudad democrática. En esas fiestas es donde se integra el papel del héroe como representante de los problemas creados entre la tradición y la realidad cívica. Parte de su grandeza se halla en haber conservado el carácter competitivo y agónico, propio de los primitivos festivales, de los rituales de iniciación, aquí plasmados en los concursos de autores y de actores, de comedias en la Leneas y de tragedias en las Dionisias ciudadanas.[36] Su grandeza está en la transgresión, creadora de tensiones, liberadoras a su vez de la tensión en tanto en cuanto se acepta como desplazamiento y como asunción.[37] En cierto modo, ahí estaría su sentido profundo,[38] en la liminalidad de los aspectos negativos, entre la vida política y la ritualidad, entre el campo y la ciudad.

El hecho mismo de que las obras teatrales se interpreten dentro de un ciclo festivo que incorpora al conjunto de la ciudadanía establece entre obra y público unas relaciones específicas, mediadas por las condiciones materiales de la representación.[39] Si toda representación teatral corresponde a un acontecimiento socialmente significativo,[40] nunca a un puro acto de degustación individual aislado, en el caso del teatro ateniense del siglo V esta circunstancia se ve especialmente agudizada por el hecho de que acudiera la comunidad en su conjunto, coincidente con la comunidad política que tenía un peso real en la marcha de la ciudad. El público venía ser globalmente el mismo que votaba en la Asamblea. En lo concreto, es preciso tener en cuenta las condiciones específicas del teatro como espectáculo, como *théatron*, lugar para ver,[41] en un sitio que desde la *Orestía* hasta las *Bacantes* se identifica con el teatro de Dioniso, donde los espectadores se sitúan a una distancia mínima de diez metros para contemplar una representación «no naturalista», en que la acción se representa realmente a través de las palabras. En esas circunstancias, conocer una obra puede resultar más o menos significativo si paralelamente existen noticias sobre su éxito. Se sabe que la acogida de una obra por el público puede responder, por otra parte, a múltiples factores incontrolables correspondientes a condiciones muy precisas y cotidianas de la vida ateniense del momento. La conjunción de determinados actos puede ayudar, de todos modos, a configurar una idea, aunque ésta sea lógicamente confusa, tanto por las posibilidades de acercarse a ella hasta dejarla clara,

como porque en sí misma podía resultar poco consolidada. La proyección posterior puede revelar además algunas de las contradicciones típicas de la fluidez y ambigüedad de un tema como este. Se sabe, por ejemplo, que Sófocles obtuvo diecisiete veces el primer premio,[42] lo que resulta desde luego bastante significativo del éxito obtenido. Posiblemente no se puede sólo hablar de la calidad de la obra, pues no siempre son cuestiones que vayan unidas y, curiosamente, *Edipo rey* no estaba entre las premiadas. Tanto una circunstancia como la otra deben de tener alguna explicación histórica. Es evidente que, aparte de la reconocida altura artística de la obra, Sófocles plantea problemas vitales de un modo que puede ser asimilable dentro del panorama general del fenómeno trágico. En sus creaciones se opera la transformación trágica de un modo más perfecto que en ningún otro autor y para Aristóteles era el modelo de las técnicas fundamentales del género. La capacidad de conexión con el público puede unirse a su cordialidad y sociabilidad, que se hicieron proverbiales en la ciudad.[43] Dentro de este mundo, lo que resulta sorprendente es que *Edipo rey* no obtuviera esa marca de éxito. Es posible que sólo se deba a circunstancias precisas y concretas, pero también que, sin perder éstas de vista, la violencia con que está planteada la cuestión básica resultara excesiva en el plano de la *kátharsis* para un público sensibilizado.

Más conflictivas fueron las relaciones de Eurípides con los atenienses,[44] pues sólo obtuvo el primer premio cinco veces, aunque tuvo varios segundos y terceros, pero sólo se representan en Atenas veintidós de las noventa y dos obras que escribió, tal vez porque le rechazaban la financiación del coro en la etapa previa de presentación. El autor, por otra parte, fue popular fuera de Atenas y sus obras se representaron, en tiempos ulteriores, más que las de ningún otro poeta trágico, lo que puede indicar que el rechazo, más que a problemas de calidad, se debía a las relaciones específicas establecidas con la ciudad, que soportaba difícilmente las características de su teatro, tal vez excesivamente descarnado en la forma de enfocar la realidad conflictiva que entonces se vivía. Eurípides partió para Macedonia al final de su vida, con mucha probabilidad porque era para él igualmente difícil vivir las contradicciones de la ciudad, democrática e imperialista, esclavizadora y víctima inmediata de una nueva esclavización, tal como se nota en la sensibilidad desplegada en sus obras representadas en la época de la guerra, sobre todo a partir del episodio de Melos. Él mismo vivía la ciudad contradictoriamente y de ese modo lo contemplaban los demás, como Aristófanes, que lo desprestigia, pero lo cita más que a ningún otro, en una relación parecida a la que existe con Cleón, personaje reconocido pero criticado. También la cerámica utiliza frecuentemente, en tiempos posteriores, los temas de la tragedia de Eurípides, de muchas de las que Aristófanes cita y no se han conservado. Todo ello revela la complejidad de las relaciones de un poeta trágico con su público, cuando el autor, que escribe obras para ser contempladas por la ciudad en su conjunto en un momento clave, despliega ante ella toda su capacidad para percibir los aspectos más dolorosos de la realidad. Este era el pun-

to clave de la tragedia, pero también el motivo de ruptura entre poeta y público, factor fundamental para comprender igualmente su función histórica. En definitiva, en la tragedia, a lo largo de su evolución, se plantea toda la problemática básica que afecta a la historia social de la Atenas del siglo V. Literariamente, el paso se expresa[45] desde la libertad del griego frente al bárbaro en *Persas* (403), a la esclavitud del bárbaro bajo el griego en *Ifigenia en Áulide* (1.400-1.401). En la realidad, se trata de la proyección del desarrollo problemático de la esclavitud producto de la guerra de conquista y de las relaciones nuevas con el bárbaro en el tránsito del siglo VI al V, que deja paso al problema de que el griego mismo puede convertirse en esclavo si deja de tener a quien esclavizar. En este y en otros aspectos de la realidad, la tragedia se muestra como género especialmente sensible a los procesos de cambio y a Eurípides le tocó vivir los que podían afectar a la libertad misma del ciudadano ateniense.

Aparte de las primeras experiencias en que los autores empleaban temas de actualidad, de los que se conocen bien los *Persas* de Esquilo y los problemas creados por la *Toma de Mileto* de Frínico, la tragedia adoptó como tema, igual que el resto de la poesía, el mito legendario, que colocaba en un pasado relativamente ucrónico el mundo conflictivo de las relaciones humanas con que pretendían plantearse los problemas presentes. En la tragedia, el tema mítico plantea problemas específicos,[46] unos derivados del propio mito como factor cultural de la ciudad griega; otros del uso concreto que se hace de él en el teatro. Las mediaciones y manipulaciones posibles son aquí infinitas, pues aparentemente no existen dependencias privadas como en la poesía lírica y el interés colectivo y político se muestra más ampliamente. Los personajes pueden recibir caracterizaciones contrapuestas. Odiseo o Menelao, Orestes o Antígona, cargados de base con un estereotipo, varían y alternan sus manifestaciones, de acuerdo con las intenciones del autor y en relación indirecta con los problemas de cada momento preciso. Un mismo personaje puede hacerse simpático o antipático con plena conciencia del autor. Las limitaciones del mito existen, pero son desde luego relativas. La ruptura de estas limitaciones constituye en muchos casos el elemento clave para interpretar las intenciones del autor y la sensibilidad de la época ante determinados problemas. En el tratamiento del mito, Aristóteles introduce también unas determinadas normas (*Poética*, 13 = 1452b28-1453a39). Así se llega a la composición (*sýnthesis*), que debe ser compleja, integrando el cambio, la *peripéteia* o *metabolé* (52a22, ss.), y la *anagnórisis* o reconocimiento, paso de la ignorancia al conocimiento. Es decir, la trama mítica debe adecuarse a un determinado tipo de enseñanza o experiencia. El personaje mítico debe inspirar temor porque es desdichado sin merecerlo y terror porque como lo que le ocurre es similar al espectador, éste puede pensar que también le ocurriría a él mismo. El personaje trágico tiene que ser similar (*hómoion*) al hombre real. Ni el hombre ilustre debe pasar de la suerte a la desgracia ni el vil de la desgracia a la suerte. El héroe debe ocupar una posición intermedia, pero cae en la desgracia a causa de un error, como Edipo o Tiestes (1453a10-11).

A Aristóteles no le gusta que los temas traten de casos pequeños o de poca monta, sino de personajes de alta cuna regia, como Orestes o Edipo. La obra debe terminar en desgracia para provocar la *kátharsis*, y no tener un final ambiguo. Para él, cuando un autor pone un final para los buenos y otro para los malos lo que quiere es ceder ante los espectadores y pierde así la unidad del proceso (1453a33). Igualmente quieren sólo contentar al público los que dan mucha atención a la *ópsis*.

Aristóteles expone una teoría normativa que falsea la realidad y en parte la desecha por no corresponder a sus esquemas, pero pone de relieve la función social del tema heroico adaptado a la función pública a través del espectáculo teatral, en una posición tensa entre la realidad cambiante a lo largo del siglo V y la perspectiva del filósofo de la segunda mitad del IV, donde ya la tragedia era sobre todo un recuerdo histórico, revivido con afanes culturalistas.[47] La versión aristotélica, por otra parte, tiende a superponer lo cultural a lo religioso,[48] según lo que también se desprende de *Política* (VIII,7,4 = 1341b32-41), en que la expresión musical se somete a clasificación, igualmente con vistas a la *kátharsis*. Pero, según se retrocede en el texto, al tratar de la flauta en VIII,6,8 = 1341b5-18, se refiere a las derivaciones estéticas que las prácticas de tal instrumento musical implica. Tanto es así que su rechazo está relacionado con el hecho de que puede considerarse no propia de los hombres libres, sino de los *thêtes*, pues viene a ser calificada como *bánausos*, el trabajo manual identificado con las clases serviles. El teatro y la música así se integran plenamente en la nueva estructura de clases de la *pólis* y, para Aristóteles, en el proceso de descomposición del siglo IV, por el que la libertad no es sólo cuestión de estatus, sino que deriva de la actividad que se ejerza. Los aspectos primitivos, la *ópsis* y la flauta báquica, se supeditan a finalidades nuevas de tipo moral, adecuadas a la nueva sociedad. Ahora es preciso tener cautela, porque el espectador *phortikós* puede llegar a influir en la música. La misión de la música que busca la *paideía* tiene que consistir en buscar lo contrario y se marca como estilo especialmente valioso para ello el estilo dórico.

La tragedia ática del siglo V resulta también un fenómeno heredado de las circunstancias políticas de la historia de la ciudad. En ella, el hito principal fue sin duda la época pisistrátida, por la importancia que tuvo para el *génos* el culto de Dioniso y porque en esos momentos se produjo el inicio de un proceso de trascendencia incalculable, consistente en la integración de los cultos gentilicios en la ciudad.[49] En ese proceso adquirió importancia el *témenos* de Dioniso Leneo en el ágora,[50] en el mismo movimiento que favoreció el culto de Apolo Patroo y el desarrollo urbano de las Targelias, en que también se cantaban ditirambos, como en el culto a Dioniso. En época tiránica, la capacidad de cohesión del pueblo y la capacidad educativa permanecen las mismas. Para Aristóteles, las funciones se han separado. También a Solón Plutarco le atribuye una reacción contraria al teatro (*Vida de Solón*, 29,7), en la línea que identifica la *paideía* con la verdad.[51] El proceso de consolidación de la tragedia, con los tres actores de Sófocles, es comparado por

Diógenes Laercio (III,56) con la evolución del pensamiento filosófico que va de los presocráticos a Platón, donde se introduce, después de la física, la ética y la dialéctica, el alejamiento de la reacción natural hacia la introducción de elementos fundamentalmente culturales. El planteamiento aristotélico nunca fue real del todo, pero hay vicisitudes, a lo largo de la historia de la tragedia y de la escena, que se aproximan o alejan de tales formas de organizar la realidad. Son vicisitudes que, en definitiva, también indican formas alternativas de expresarse la realidad misma. Curiosamente, la evolución arquitectónica de los teatros en el siglo V parece dirigirse hacia la búsqueda de una mayor visualidad.[52] El proceso va desde los lugares de culto, el santuario en el Iliso, el santuario de Dioniso *en Límnais*,[53] el santuario del camino de Eléuteras, al ágora, donde la *orchéstra* se situaría al oeste de la vía Panatenaica, donde están los *íkria*,[54] lugar que sirve de asiento para la contemplación, desde el acto religioso hasta el acto puramente teatral.[55] Focio también se refiere a los *íkria* para aludir a las estructuras del ágora dispuestas para ver escenas teatrales, lo que alguna vez[56] se ha identificado hipotéticamente con el Leneo, como un gran *perîbolos* descrito por los lexicógrafos, al oeste de la Acrópolis, tal vez cerca del Teseo, al sureste del ágora, pero todo permanece para los investigadores en un plano hipotético.[57] El traslado *en ástei* se corresponde de modo no automático con los cambios de contenido. En la guerra del Peloponeso, la forma se adapta cada vez más en su interioridad. Seguramente en la época de Pericles la forma era trapezoidal. En general, todos los autores están de acuerdo en que la historia arquitectónica del teatro representa un movimiento hacia la regularidad y sólo a fines del siglo V se hacen los asientos de piedra,[58] como forma de dar un protagonismo específico al público. Antes más bien se trataba de un lugar sagrado con un túmulo, sea irregular y definitorio de los espacios,[59] o más bien ajeno a ellos, tendente a marcar la diferencia entre lo privado y lo público.[60] Los pasos parecen complejos y en ello pueden haber desempeñado un importante papel los centros cívicos colectivos, sobre todo el *bouleutérion*, lugar donde se celebraban danzas[61] y rituales de iniciación, todavía documentados en la comedia antigua, en plena guerra del Peloponeso,[62] según puede deducirse de Aristófanes (*Aves*, 794) y del escolio correspondiente que se refiere de manera expresa al *bouleutikón* como lugar de teatro. En el noroeste del ágora, también los *íkria* indican la existencia de espectáculos, cercanos a la *stoà basíleios*. Allí estaba la estatua de Teseo arrojando a Escirón al mar, según Pausanias (I,3,1).[63] La estatua de Zeus Eleutereo estaba enfrente de la estoa (Pausanias, I,3,2),[64] que se data entre 430 y 421. Hesiquio, *s.v. Eleuthérion*, identifica a Zeus Eleutereo con Zeus *Sotér*, lo mismo que el escolio a Aristófanes, *Pluto*, 1.175. A ello se vinculaban los rituales de liberación colectiva que pueden haberse integrado igualmente en los festivales dramáticos.[65] También parece haber existido un área teatral en plena ágora, en el lugar donde luego estuvo el Odeón de Agripa.[66]

Fuera del ágora, el primitivo templo de Dioniso de época pisistrátida, al sur de la Acrópolis, estuvo incluido en un recinto más amplio que sufrió

también importantes modificaciones en la época de Pericles, porque se construyó un nuevo templo más al sur y porque se reconstruyó el conjunto con una *orchéstra* y un amplio auditorio que tuvo que ser modificado parcialmente con la construcción del Odeón.[67] Parece que las obras se prolongaron durante buena parte de los años de la guerra.[68] Finalmente, desde el punto de vista ritual, la transición aparece clara en la celebración de las *chýtrai*, dentro de las Antesterias, en que se sacrificaba en honor de Hermes *chthónios*, pues contenía ciertas prohibiciones relacionadas con un tema típicamente trágico, la mancha del delito de sangre de Orestes,[69] puente claro entre ritual primitivo y festival dramático, una vez introducido el personaje de origen épico. Este será el proceso que Aristóteles ya ha llevado a su punto final. Aquí en cambio estaría presente un paso intermedio entre ritual de sangre y ritual urbano. En las *chýtrai* se recitaban los poemas homéricos, según Diógenes Laercio (III,56).

Cuando estalla la guerra del Peloponeso, la tragedia ha recorrido ya buena parte del camino que la lleva a la definición final de su naturaleza plena, antes de convertirse en un fenómeno perteneciente al pasado. La fiesta se ha integrado en la *pólis* y el héroe épico es normalmente su protagonista, pero, en la *Orestía* de Esquilo, ya se han planteado los problemas de la democracia y del imperialismo, junto a los que se refieren a la propia historia de la tragedia, la integración en la ciudad de los problemas religiosos y gentilicios. Muchos rasgos del Agamenón trágico están presentes en la *Ilíada*, entre ellos el problema de si es engañosa la recomendación de Zeus de tomar la *pólis* (II,12 ss.), el problema de las ventajas e inconvenientes de la conquista de las poblaciones griegas. Así se lo planteará también el Agamenón de Esquilo (*Agamenón*, 501). Él cree que ha sido con la ayuda de los dioses (811-812), pero será causa de su propia destrucción, lo que desde luego corresponde a la actuación tiránica (v. 1.355). El debate, en el año 458, puede reflejar los restos de la disputa sobre el régimen tiránico, pero también empiezan a transferirse los argumentos hacia la tiranía de la ciudad sobre otras ciudades, impregnada, eso sí, del espíritu aristocrático del héroe épico.[70] Pero Esquilo cree en la capacidad reconciliadora de las fuerzas de la ciudad.

La obra de Sófocles resulta en ese sentido más descarnada. Las relaciones entre el héroe y la ciudad se plantean de modo más violento y sin solución, desde *Áyax*, símbolo del enfrentamiento con la *pólis*,[71] aunque se disfrace de hoplita y aunque, como héroe, reciba honores en la ciudad de Atenas. Esta realidad hace más patente el conflicto, puesto de manifiesto sobre todo en el monólogo de los versos 646 ss., revelación del cambio y la inseguridad, de la desconfianza incluso en la *hetairía*, en la definición de los amigos y los enemigos. La única salvación se halla en la muerte. En efecto, la alternativa a la individualidad del héroe se halla en una *pólis* como la retratada por Menelao (vv. 1.053 ss.), en la que las leyes deben estar apoyadas por el miedo para que el *demótes* tenga que obedecer.

Tampoco encuentra Sófocles la solución en la tragedia de Heracles y Deyanira, en las *Traquinias*, donde también está presente el culto final al héroe,

en el momento del sacrificio, pero se incluye dentro del ambiente tenso de la guerra, que, como en el caso de *Edipo rey*, permite desvelar el desconocimiento sólo cuando ya es demasiado tarde.[72] De *Antígona*, obra anterior a la guerra, de 442 o 441, se dice que marcaba ya los límites de la *pólis*[73] en el plano religioso porque si ésta se hallaba en el error, Antígona no puede dejar de errar al actuar contra las leyes.

En el personaje de Electra, en la tragedia del mismo nombre, se concentra toda la tensión entre la prudencia que repetidamente le aconseja el coro y sus propios sentimientos, por los que tiene la impresión de que las circunstancias la obligan a llevar a cabo la acción de la venganza. Para sus consejeros, el alimentar los males es un elemento creador de conflictos (vv. 219-220) porque no es posible tener disputas con los poderosos, ante los que es mejor la sumisión. Para vivir libre hay que obedecer a los que gobiernan (vv. 339-340). Según Crisótemis, Electra vivía como una esclava (*doúle*).[74] Aquí se señala toda una filosofía de la época, planteada en medio del conflicto. Electra, en cambio, cree (v. 236) que de nada sirve la moderación, ya que la actuación violenta se debe a las acciones de quienes la obligan. Con ello, *anánke* se convierte en el factor de su actuación, no como *fatum* de origen indefinido, sino como resultado de la acción de los poderosos (vv. 221, 309, 619-620). Desde el punto de vista de éstos, personificados en Clitemnestra, lo que debe hacer el inferior, Electra, es dedicarse a «lo suyo», *tà sautês* (v. 673), al estilo de la concepción de Critias en el *Cármides* platónico.[75]

Sin embargo, el desenlace final de la obra muestra que las cosas van de modo diferente a lo que indicaban las palabras de Crisótemis en los versos 339-340, pues el coro, una vez muerta Clitemnestra y mientras Orestes conduce a Egisto a la realización de la venganza, declara que así la estirpe de Atreo ha salido en libertad (v. 1.509).[76] A ella se llega a través del sufrimiento, *pollà pathón* (vv. 1.508-1.509), pero se ha impedido, en los momentos finales, que se celebren grandes discursos, *makroì lógoi*, por el pedagogo (v. 1.335) y por Orestes (v. 1.375). Este último también advierte, en el momento en que va a morir Egisto, que no hay lugar para ningún *lógon agón*, para ningún debate oratorio (vv. 1.491-1.492). No caben los métodos democráticos para alcanzar la libertad. La misma Electra, cuando muestra, en el verso 1.465, el cadáver de su madre, reconoce que ahora se ha acomodado a los poderosos.[77] La obra señala, pues, el callejón sin salida de las relaciones entre el poder y los sometidos, presente en la ciudad y en las relaciones entre ciudades. El personaje de Electra sigue siendo trágico a pesar del triunfo.[78] A pesar de la salida positiva, Sófocles muestra ya aquí, en las últimas obras, una tendencia a solucionar los conflictos en el miedo y en la muerte, en la frustración que sólo encuentra una referencia en el mundo heroico,[79] aquí representado por el relato inicial de la falsa muerte de Orestes en los juegos.

Si los personajes de *Electra* rechazan los discursos en la culminación de la obra como forma de hallar la vía rápida para la solución del dilema trágico, en cambio, el Odiseo de *Filoctetes* declara, desde la tirada inicial, en los versos 11-14, la falta de oportunidad de los *makroì lógoi*, a los que contra-

pone el *sóphisma* con que espera convencer al personaje que se encuentra abandonado en la isla de Lemnos. Éste, en la isla, metáfora del sufrimiento físico y de la alienación del mundo, expresa así la grandeza de la soledad heroica sublime.[80] También le indica a Neoptólemo, en el verso 77, que es preciso *sophisthênai*, «que el asunto sea objeto de argumentos sofísticos», por traducirlo del modo más explícito posible.[81] Odiseo se halla en la línea que propone la obtención de la victoria (v. 81) por encima de cualquier tipo de argumentación, en la misma que se reflejaría en los discursos de Cleón o en las intervenciones de los atenienses ante los melios. Los logros democráticos de la retórica se han convertido en obstáculo para quienes buscan principalmente la victoria. Neoptólemo se presenta como contrapunto que prefiere fracasar a «vencer malamente» (v. 95). Para Odiseo, la contraposición se realiza entre palabra y acción para conseguir el objetivo, con engaño y persuasión o con fuerza (vv. 96 ss.), no en el diálogo. Cuando Odiseo usa el discurso, lo hace de manera engañosa (v. 629). La salvación puede venir de la mentira, *pseûdos* (v. 109), pues la ganancia, *kérdos*, no admite la duda (v. 111).[82] Desde este punto de vista, resulta posiblemente significativo que, al final del diálogo de presentación entre Neoptólemo y Odiseo (vv. 133-134), en que se plantean las diferencias de actitud y carácter, el segundo se encomiende a Hermes Dolio, el del engaño, y a Atenea *Níke*, la Victoria, Polias, diosa de la ciudad, «que siempre me salva». Resulta interesante considerar hasta qué punto esta figura de Odiseo responde a la imagen que Sófocles se hace de la ciudad de Atenas en ese momento.

En la primera aparición de Filoctetes, el coro ve en él a una persona sometida a la *anánke* (vv. 206, 215), mientras que él mismo, que busca la compasión, se encuentra «asilvestrado», *apegrioménon*, y privado de amigos, *áphilon* (vv. 225-229), alejado de la civilización y de los lazos de integración en la ciudad, pero incapaz de morir, lo que refleja la crisis de la idea del héroe propia de fines del siglo v.[83] La deserción constituía un problema real en la Atenas de su tiempo. Neoptólemo se solidariza porque, como él, también es víctima de Odiseo, pero su narración termina responsabilizando de todo a los que están en el poder, a los que mandan, pues «toda la ciudad y el ejército entero» es de ellos (*pólis* y *stratós*) y los malos lo son por los discursos de los maestros (vv. 385-388). De este modo, la solidaridad de los desdichados se fundamenta en la oposición, tanto al poder que se ejerce sobre la ciudad y la masa de los soldados, de la ciudadanía, como a las enseñanzas retóricas causantes del mal entre los que pueden llegar a tener influencia. Aquí no sólo se cuestiona, como en *Electra*, la virtualidad del discurso contrapuesto, sino que se atacan los efectos perniciosos del discurso en la vida de la *pólis*. De éste, el protagonista es Odiseo, capaz de cualquier discurso malvado, de cualquier fechoría de nada que sea justo (vv. 407-409).

Cuando el diálogo entre Filoctetes y Neoptólemo se refiere a los héroes muertos en la guerra, los mejores, y no los peores, como habría querido Filoctetes, Neoptólemo declara que la guerra no elige a ningún hombre malvado por propia voluntad, sino siempre a los buenos (vv. 436-437). Se trata de

una referencia al mundo heroico, a la honra del morir en el combate, de la que queda fuera el que es hábil de lengua y *sophós*, pero también contiene, para el público ateniense, una referencia a la realidad vivida, a través del lenguaje que contrapone los *poneroí* a los *chrestoí*, los malvados a los buenos, los villanos a los nobles, en los textos de mayor contenido social, como la *República de los atenienses* atribuida a Jenofonte. Así, cuando Neoptólemo cree que con estas palabras se refiere a Odiseo, el noble astuto que puede convencer con el discurso, Filoctetes aclara que se refiere a Tersites (v. 442), que pretendía hablar más de lo que le permitía su condición social. Neoptólemo ni siquiera sabe responderle con seguridad si vive o no. La contraposición entre *áristoi*, buenos y malos moralmente, se traduce en la contraposición entre *áristoi* y plebeyos, la que caracteriza las relaciones conflictivas entre ciudadanos durante la guerra. Más adelante, en los versos 456-457, Neoptólemo, acerca del país de los Atridas, declara que allí puede más el malo que el bueno, que la bondad, *chrestá*, está en situación de inferioridad y que el cobarde manda, mientras que Filoctetes, dirigiéndose al coro, los tratará como *phíloi naûtai* (v. 531). Aquí se plantea la posición disyuntiva entre los demagogos y el pueblo tal como la veían desde una posición del tipo de la sofoclea, que trata de estar con el *dêmos* sin estar con quienes hacen la política del *dêmos*.

Cuando, más adelante (vv. 542 ss.), el *émporos* viene a buscar a Neoptólemo, se emplea, incluso en lo que a éste afecta, la disyuntiva entre la violencia y las palabras (v. 563), lo mismo que se plantea en relación con Filoctetes (vv. 593-594). Hay que hacerlo convenciéndolo a través del *lógos* o por la fuerza. Filoctetes percibe que el mercader, *émporos*, pretende realizar una misión mercantil con él: el *naubátes* te está proponiendo un negocio (*diempolâi*) con sus discursos (*lógois*) en relación a mí (v. 579). Filoctetes pasa a considerarse objeto de tráfico mercantil, labor que tiene que realizar el mercader porque es pobre, *pénes* (v. 584), gracias a lo cual recibe a cambio favores. La dinámica de la esclavitud-mercancía se encuadra en un ambiente en que los pobres tienen también que realizar servicios por los que obtener beneficios (*chrestá*). Filoctetes, en cambio, confía en las relaciones de reciprocidad, en las evergesias por las que obtuvo el arco (v. 670), lo que da pie, o a él mismo o a Neoptólemo, según se acepte la lectura de los manuscritos o la corrección de Doederlin,[84] a hacer algunas reflexiones sobre el «mejor amigo, el que sabe hacer bien si ha recibido bien» (vv. 672-673).

Como contrapunto, en el momento clave en que Neoptólemo se dispone a llevar a cabo la misión de apoderarse del arco, el coro aconseja sobre la necesidad de adecuarse al *kairós* (vv. 837, 861).[85] Entre tanto, se revelan las contradicciones internas de Neoptólemo, la revelación de la falsedad de todas sus actuaciones, que achaca a la *anánke* (v. 922), pero también a la obediencia a los que están en el poder (vv. 925-926), que él identifica como lo justo, *éndikon*, y lo conveniente, *symphéron*, o los deberes y las posibilidades de obtener la gloria.[86] Aquí está asumido por Neoptólemo, como modo de descargarse la conciencia, lo que en el verso 385 era un modo de afirmar su solidaridad. La compasión de Neoptólemo, sin embargo, sólo se ve cortada

por la presencia de Odiseo, que también aparece como servidor, *hyperétes*, pero de Zeus (v. 990). Lo que para Filoctetes es una muestra de la condición de esclavos (vv. 995-996), Odiseo lo identifica con el heroísmo de los *áristoi*, la guerra de Troya (v. 998). Las necesidades de la guerra imponen condiciones de esclavización para alcanzar un heroísmo dudoso. A ello se opone Filoctetes, que no comparte la idea de que la guerra está por encima (vv. 1200-1202).

El personaje de Odiseo[87] ha experimentado, dentro del conjunto de la obra de Sófocles, un importante cambio entre *Áyax* y *Filoctetes*, en los treinta años en que la democracia igualmente se transforma. Frente al héroe de *Áyax*, que al comprender su actitud de rechazo al voto mayoritario, se pone de su parte, en el año 438, época de apogeo de la democracia de Pericles, cuando se impone el individuo aristocrático a través de la *homónoia*, ahora deja ver un personaje egoísta e individualista, como las figuras que ya en el verso 409 protagonizan la escena política en la crisis de la concordia que ha estallado a lo largo de la guerra.

Filoctetes define de nuevo su situación en torno a la carencia de amigos y de patria (v. 1.018), lo que de alguna manera se ve corroborado por la afirmación de Odiseo (v. 1.056) de que sólo necesitan sus *hópla*. Sin ellas el ciudadano pierde los fundamentos de su pertenencia a la comunidad y de la solidaridad con sus *phíloi*. En ello se basa la ciudad en guerra. Ésta necesita, en cambio, a hombres como Odiseo (v. 1.049), aunque prive de su *trophé* a hombres como Filoctetes (v. 1.126). La compasión no lleva nada más que a la destrucción de la *týche*, según Odiseo (vv. 1.068-1.069). El coro se suma a la consideración de que, en definitiva, su actuación responde a los intereses comunes, *phílous* (vv. 1.143-1.145).

Neoptólemo reacciona, por fin, contra Odiseo y el ejército entero (v. 1.225). En éste se apoya igualmente Odiseo para hacerlo volver a la obediencia (v. 1.243), pues piensa contárselo (v. 1257). No le ha parecido adecuada (*prépon*) la actitud tomada por Neoptólemo (v. 1227), por ello muestra miedo a la toma de nuevas decisiones (vv. 1.229-1.231) e insiste, por el contrario, en que actúa en nombre de todo el ejército (v. 1.294). Filoctetes, por su parte, cree que su error está en haber confiado en los hermosos *lógoi* de Neoptólemo (v. 1.269), con los que sí se atreven los griegos, a pesar de ser unos cobardes (v. 1307). Neptólemo sigue, en cambio, intentando convencer a Filoctetes (v. 1374), aunque éste se niega a entrar en el sistema (vv. 1.321-1.323) y no admite consejos, lo que para Neoptólemo es causa de sus males (vv. 1.318-1.320).

El desenlace de la situación contradictoria sólo viene con la presencia de Heracles como *deus ex machina* (vv. 1.409 ss.). Cada vez más, se hacen patentes determinados elementos comunes entre Eurípides y el viejo Sófocles. Las funciones de la ciudad, sabiduría y *lógos*, se revelan inútiles en torno a un personaje, Odiseo, que se define cada vez más como el astuto sofista engañoso, eminencia gris que usa el *lógos* para engañar,[88] frente al noble Neoptólemo. Es un Odiseo parecido al que engañaba a Palamedes en el discurso de Gorgias (DK82B11a). Neoptólemo es la piedad,[89] pero es difícil, en cambio, a pesar de las referencias concretas encontradas,[90] hallar en él una represen-

tación del Alcibíades histórico, él mismo representación de contradicciones violentas, incompatibles aparentemente con la buena voluntad que se atribuye a Neoptólemo. Importa más poner de relieve cómo el *deus ex machina* se enmarca en el escenario de la *philía,*[91] porque, en definitiva, Sófocles confía en los valores de las relaciones cívicas que han adaptado a la ciudad los valores aristocráticos, pero la dificultad real del conflicto, el de Filoctetes, Odiseo y Neoptólemo, el de las *pólis* de los *thêtes* y *émporoi* en que habitan los nobles y los sofistas, impone la presencia de la solución mecánica, con lo que se convierte en la lógica conclusión del drama.[92]

Para su última obra, *Edipo en Colono*, Sófocles eligió como escenario el demo de Colono, *Kolonòs Híppios*, al norte de Atenas, camino de Tebas, cerca de la Academia, donde él mismo había nacido y donde también sería enterrado, según la *Vita*.[93] El demo pertenecía a la tribu Egeida, del nombre del héroe Egeo, padre de Teseo, creador del sinecismo ático y fundador mítico de una democracia entendida como final de la realeza y como reparto del poder entre los aristócratas.[94] El demo, como se hace notar en la tragedia misma (v. 78), no pertenece al *ásty*.[95] Según Pausanias (I,30,4), en *Kolonòs Híppios*, además de otros lugares sacros, cuyo significado se verá a continuación, había un *herôon* de Piritoo y Teseo, y en la tragedia, en los versos 1.593-1.594, el Mensajero que relata la heroización final de Edipo se refiere al cóncavo cráter donde se encuentran los pactos siempre dignos de confianza, *píst'aeì xynthémata*, de Teseo y Piritoo, que realizaban juntos sus hazañas después de haber tenido un enfrentamiento.[96] En la misma narración, verso 1.606, quien acoja al héroe será Zeus *Chthónios*, subterráneo, en que el padre de los dioses aparece en una función contraria a la tradicional de divinidad eminentemente celeste, aunque esta no sea la única ocasión en que se altera la funcionalidad canónica, sin duda porque en sus orígenes tal función no se hallaba determinada. Zeus *Chthónios* se encuentra junto a Gea *Chthonía* en las Leneas,[97] fiestas dionisíacas de carácter agrario que en Atenas fueron terreno privilegiado de los sincretismos y vehículo para la consolidación de las representaciones dramáticas. Así se integraban, en la fiesta, la producción agraria y los símbolos del poder. Por ello también Teseo, en los versos 1.654-1.655, adora, al mismo tiempo, según recalca el poeta, a la tierra, Gea, y al Olimpo de los dioses, con lo que puede ejercer, paralelamente, de representante de la civilización.[98] De este modo, Teseo mismo, a través de su *cháris*, y los atenienses del *dêmos*, a través de su *philía*, se convierten en los instrumentos que permiten que Edipo cambie, ya que se refugia como *xénos* en Colono, y la misma ciudad de Atenas es una *xenóstasis* (v. 90). Ahora, la *cháris*, a su muerte en Atenas, se vuelve en favor de la ciudad.[99] Él será el salvador para ésta, sin necesidad de alterar la lectura *sotérion* de los manuscritos en el verso 487, cualidad que algunos editores quieren aplicar ahí a las Euménides, sin tener en cuenta la transformación que se opera en la tragedia.[100] El suplicante se convierte en medio de salvación.[101] Así, la obra se manifiesta como representante de la nueva fe en los héroes propia del final de la guerra del Peloponeso, sobre todo si se acepta otra restitución de la lectura de los ma-

nuscritos,[102] para el verso 1.220, donde en lugar de esperar la ayuda (*epíkouros)* de la muerte *isotélestos*, según la corrección de Hermann, generalmente aceptada, se recupera *oud'*: *oud'épi kóros isotélestos*, para negar que sobrevenga el efecto igualador de la *kóros isotélestos,* en vez de *ho d'epíkouros isotélestos*.

Ahora bien, la tumba de Edipo, para que sirva de protección a los atenienses, tiene que permanecer desconocida, con el fin de que nadie se entere de dónde se encuentra (vv. 1.518 ss.), pero Androción (*FGH*324F62) alude en concreto a que se trataba de que la tumba no se mostrara a ninguno de los tebanos. Por ello es fácil pensar que en la obra, escrita hacia 408-407, aunque sólo se representara en 401, existan varias alusiones, hechas como profecías *post eventum*, en los versos 605 ss. y 1.518 ss.,[103] a la eventualidad de conflictos con Tebas. De este modo es posible pensar en una cierta manipulación del tema por parte de Sófocles,[104] en relación con los acontecimientos de la guerra decélica. Ésta había provocado, además, fuertes impedimentos para la celebración de las fiestas más solemnes de Atenas, los misterios de Eleusis.[105] Pero, de todos modos, suele admitirse[106] que se alude de una manera consistente a una tradición genuina, mezclada con otra versión que situaba la tumba de Edipo al pie de la Acrópolis. Por otra parte, Pausanias (I,30,4) destaca que la versión de Sófocles difiere de la homérica, según la cual, en *Ilíada* (XXIII,678-680),[107] la tumba de Edipo se hallaba situada en Tebas. En cualquier caso, sobre una tradición más o menos antigua o a partir de una manipulación propia, es evidente que la acción de la tragedia se halla condicionada por los acontecimientos de la última década de la guerra.

En tales circunstancias, la obra gira en torno al establecimiento del ritual heroico, arraigado en los cultos subterráneos. Para la purificación de Edipo, el elemento central se halla representado en el ritual catártico dedicado a las Euménides, descrito en los versos 466 ss. Es el *témenos* de las Euménides a donde, según Apolodoro (III,5,9), Edipo acudió acompañado de Antígona como suplicante y fue acogido por Teseo. El texto describe minuciosamente el ritual, con aguas lustrales y sin vino. Con el uso de las *choaí*, Edipo asume el papel sacrificial femenino, del mismo modo que las Euménides se han integrado, desde su papel de Coéforos, *Choephóroi*, en la ciudad patriarcal.[108] Las Euménides son diosas de la concordia, que en Atenas reciben culto para simbolizar la reconciliación, empezando por la de Orestes con su pasado, llevada a cabo gracias a la intervención de Atenea y de la institución ancestral del Areópago.

Según la tragedia, en Colono también se rinde culto a Prometeo, otro símbolo de la reconciliación en la tragedia de Esquilo,[109] y a Zeus *Alexétor*, y la plegaria del coro de los versos 668-719 se divide significativamente en cuatro partes. La primera estrofa se dedica a Dioniso y tiene como contrapunto la antístrofa dedicada a las dos diosas, mientras que a la segunda estrofa dedicada a Atenea se contrapone la antístrofa dedicada a Posidón, con lo que se simboliza así la reconciliación posterior al combate por el dominio sobre el Ática, en un paralelo[110] entre el olivo de Atenea (v. 701) y el *chali-*

nón de Posidón, del verso 714, que si bien significa el freno del caballo, también se usa para el ancla de los barcos, aspecto este apoyado por la posterior referencia al remero (*euéretmos*), símbolo de la democracia ateniense. Resultan así elementos integradores de los otros aspectos, no ecuestres, de ambas divinidades. Ahora bien, la integración se lleva a cabo desde la afirmación del papel «hípico» tanto de Posidón como de Atenea (v. 1.070). El héroe epónimo del lugar es también el *Hippótes Kolonós* (v. 59), porque de alguna manera los caballeros se han convertido en el eje de la concordia ciudadana frente a Tebas. El poeta cómico Ferécrates, en un fragmento conservado por Harpocración, *s.v. Kolonétas*, pone de relieve de manera contundente que importa señalar la diferencia entre el Colono *Híppios* y el Colono *Agoraîos*: «voy a Colono, pero no al *agoraîon*, sino al de los caballeros». El *Kolonŏs Agoraîos,* situado junto al templo de Hefesto, al noroeste del ágora, era el lugar donde los *thêtes* buscaban trabajo para realizar a cambio de un *misthós,*[111] donde el ciudadano libre veía manifestarse lo precario de su situación, al borde de la esclavitud, peligro que empezaba a manifestarse de modo cada vez más evidente en los momentos finales de la guerra del Peloponeso,[112] el mercado de trabajo que iguala a algunos libres a los esclavos por realizar labores banáusicas a cambio de un *misthŏs*.

En el año 411, se había reunido una asamblea en Colono, según Tucídides (VIII,67,2), «fuera de la ciudad». El lugar de culto de Posidón *Híppios* resulta sin duda apto para una reunión antidemocrática.[113] En efecto, se trataba de una forma de recomponer una solidaridad forzada bajo la presión de los acontecimientos externos, objetivo para el que antes se habían nombrado los diez *próbouloi*, entre los que se encontraba Sófocles, junto con Hagnón, personajes de la oligarquía partidarios de encauzar la reacción oligárquica por el camino de la concordia.[114] Esta era una de las alternativas posibles en el momento y probablemente la viera atractiva todavía el joven Sófocles cuando hizo representar la obra en 401, después de que se ha decretado la amnistía para los colaboradores de los Treinta Tiranos. Pero Jenofonte no lo ve así, porque sabe, según *Helénicas* (III,1,4), que la marcha de los caballeros que habían colaborado con los Treinta provocaba la alegría del pueblo a la espera de que, tal vez, perecieran en la campaña en apoyo a Ciro el Joven y se librarían así de ellos.

Pero Sófocles cree en la posibilidad de un lugar de consenso, al margen de la ciudad,[115] de los conflictos que afectan a la vida interna de ésta, como propone el *xénos* a Edipo, en los versos 47-48. Allí, con la aceptación de Edipo, no se acaba la guerra contra Tebas, sino que se establece la concordia interna afirmando el papel de Atenas en la guerra exterior. En conclusión, puede decirse que la trayectoria del teatro de Sófocles revela la reacción contradictoria entre la percepción violenta del conflicto insalvable inicial y las expectativas de una solución utópica en el momento en que la ciudad se halla ya inmersa en ese conflicto insalvable. El papel de Atenas como lugar de la reconciliación para el conflicto tebano[116] queda transferido al conflicto interno de la propia ciudad de Atenas en la crisis del final de la guerra. En las

obras finales de Sófocles se acentúa su tendencia, ya presente en *Edipo rey*, al considerar que ya no hay solución en el conocimiento, sino en los afectos, en contacto con los personajes femeninos.[117] La actitud viene a ser la opuesta a la de los sofistas, que veían en la acción política e intelectual la actividad idónea de los no propietarios. Éstos ahora sólo hallan solución en la búsqueda del trabajo productivo, sentido en que se orienta la visión oligárquica de la solución a la crisis de la democracia.

En el teatro de Eurípides, el conflicto se plantea desde el principio de su biografía artística de una manera menos sublimada. A partir de las primeras obras ya se ofrece la alternativa de la vida placentera, del goce de los placeres cotidianos de la existencia.[118] El *Cíclope* es una obra de fecha poco clara, que para unos se sitúa dentro de las primeras del autor, pero para otros[119] más bien pertenece al último período, después de 411. Es el mismo Cíclope, en el verso 336, quien identifica con Zeus, para los sensatos, el comer y beber cada día. Allí los sátiros aparecen como sus esclavos (*Hypóthesis*). Sileno se halla sometido a innumerables trabajos (v. 1), como el de los esclavos en casa del Cíclope (v. 24), privados, como tales esclavos, de la amistad de Baco (vv. 79-81). El coro describe su propia situación como *theteúo* (v. 76), la situación del libre que se ve obligado a desempeñar funciones como esclavo.[120] Odiseo, representante de la civilización, pregunta por los muros de la *pólis* (v. 115). Sileno le contesta que son nómadas (v. 120).[121] Los cíclopes no poseían ninguno de los rasgos propios de la civilización. Como pastores, no siembran cereales, ni beben vino ni practican la danza (vv. 121-124). Odiseo y sus compañeros aparecen para él como piratas o ladrones (v. 223). Cuando se plantea el problema entre los extranjeros y los dependientes del Cíclope, la perplejidad de éste se manifiesta en la pregunta «¿qué *pólis* os educó?» (v. 276), incongruente,[122] no porque se contradiga con su rechazo de la urbanidad, sino porque así lo expresa más violentamente, en el campo de la expresión irónica: «¿y esa es la educación que se recibe en la *pólis*?», podría ser una manera libre de traducirla, recurriendo a una expresividad extremada.[123] En este ambiente escéptico ante la *pólis*, el Cíclope elige la despreocupación y el hedonismo, pero también desprecia las leyes que frenan la vida de los hombres (v. 338), en la línea que va de la aristocracia al imperialismo.[124]

Odiseo se presenta, frente a ello, como liberador que, desde la *pólis*, puede castigar a la fiera salvaje y liberar a los sátiros de la esclavitud (vv. 441-442). Antes ha utilizado argumentos para consolidar su prestigio como liberador de la tierra griega (v. 291), en la guerra de Troya, en el mismo sentido en que los atenienses usaban su protagonismo en las guerras médicas para justificar su dominio como potencia imperial. En realidad, la acción de Odiseo se proyecta como una defensa de los amigos (vv. 478-481), en una expresión de egoísmo rayana en el ridículo,[125] donde posiblemente se quiere señalar la confluencia del acto heroico con la preocupación por los intereses particulares, propia de quienes liberan a otros para obtener ganancias.

Sin embargo, de manera inversa e irremediable, *Týche* se halla incluso por encima de los dioses (v. 606), lo que lleva a Odiseo a darse cuenta de

que sus aliados son *poneroí* (v. 642), ya que, en definitiva, los sátiros serán felices al retornar como esclavos de Baco (v. 709). El aspecto positivo de su acción se revela inútil. De este modo, la obra pone en escena importantes conflictos procedentes del desarrollo de la ciudad, del enfrentamiento con los no civilizados, de las diversas formas de dependencia surgidas de los contactos de la ciudad, del papel sometedor del liberador, para llegar a una solución hedonista y conformista. En último extremo, la lucha contra el Cíclope deja la situación como estaba, gracias tanto a la actitud egoísta de Odiseo como a la servidumbre complaciente de los sátiros.

A pesar de las dificultades existentes para datar las obras de Eurípides, es significativo que pueda resultar igualmente coherente situar el *Cíclope* al principio de la guerra o al final. El autor, sin duda, se planteó desde muy pronto profundas reflexiones que afectaban al conjunto de las relaciones humanas, relaciones de dominio que pueden plantearse dos a dos, entre ciudadanos, sexos o ciudades, pero en las que todos los elementos se entremezclan para manifestar la verdadera complejidad del conjunto. Es lo que ocurría en *Hipólito*,[126] donde, en lo formal, se cruzan las interacciones del lenguaje, los rituales y la vida de la comunidad.[127] Sólo en esa complejidad se puede entender la tragedia de Eurípides como reflejo de las vivencias de la guerra del Peloponeso, plasmadas en las relaciones entre el poeta y su público. Igual que en *Alcestis*, a través del problema de la muerte, se ponían de relieve los caracteres específicos de la ciudad democrática,[128] donde se han alterado las relaciones aristocráticas en el mundo de los enterramientos, como se señala en los nuevos túmulos colectivos y en el discurso fúnebre,[129] también en *Hipólito* se destacan los conflictos entre individuo y colectividad en la ciudad democrática. Las últimas palabras del coro hacen de la desgracia de la familia una desgracia para todos los ciudadanos (v. 1.462).[130]

En *Hécuba*, representada dentro de los primeros diez años de la guerra, tal vez en 424,[131] comienza a detectarse un cambio dentro del tipo de personaje que en las tragedias iniciales de Eurípides representaba la racionalidad propia del ambiente sofístico.[132] Desde el principio, la muerte de Polidoro a manos del rey tracio se revela como un factor adicional, por ser llevada a cabo por los tracios que se insertan marginalmente en la guerra, mientras los aqueos permanecen tranquilos, *hésychoi* (v. 35), como los atenienses, permitiendo la violencia bárbara de que puedan sacar provecho ellos mismos. Más tarde, cuando el coro relata el proceso de toma de decisión de los aqueos por el que deciden sacrificar a otra hija de Hécuba en honor de Aquiles, se dice que en la decisión favorable habían intervenido activamente los hijos de Teseo, atenienses, *rhétores*,[133] que pronunciaron dos discursos para exponer la misma opinión (vv. 122-124), a la que se sumó Odiseo, *poikilóphron kópis hedylógos democharistés*, en una sucesión de adjetivos de significado similar, alusivos a los demagogos atenienses en sus aspectos más ridículos,[134] para persuadir al ejército (vv. 131-133). El mejor de los dánaos merecía que le sacrificaran esclavos como víctimas. La decisión se toma democráticamente, según la terminología de los decretos atenienses, *édoxe Achaioîs* (v. 220).[135] En este punto de

la tragedia, junto a los métodos de la democracia ateniense, la retórica y el decreto en asamblea, se destaca uno de los temas centrales que se discuten a lo largo de ella, el de las relaciones entre libres y esclavos (v. 234).[136] El ambiente se aclara cuando Hécuba reprocha a Odiseo su carácter *achárisston*, después de haber sido objeto de una actuación favorable, debido al hecho de que desea las honras procedentes del *dêmos* (vv. 254-255). Así pues, la democracia borra las relaciones de *cháris*, pero sobre todo al interferirse con la posibilidad de esclavizar a los vencidos, pues todo viene a consistir en dañar a los amigos para ganar *cháris* entre las multitudes (vv. 256-257), para lo que la mejor arma es el *sóphisma* (v. 258). Hécuba reclama para sí, en cambio, esa *cháris* (v. 276), pues advierte de las transformaciones de la realidad, para que el poderoso no crea seguro y necesario que siempre será poderoso y afortunado (vv. 282-283). Hécuba propone la versión de que la ley es igual para libres y esclavos (v. 291),[137] pero sabe que, aunque eso sea así en teoría, como lo era en la Atenas democrática, de hecho, al llegar el momento de que se tengan en cuenta las opiniones de unos y de otros, no vale lo mismo el *lógos* que viene de las personas notables que el de los que permanecen en la oscuridad, *dokoúnton/ adoxoúnton* (vv. 294-295).[138]

La reacción de Odiseo se sitúa en el plano de la helenidad cuando acusa a los troyanos, como bárbaros, de no considerar amigos a los amigos ni admirar a los muertos heroicamente (vv. 328-329). De este modo, se marca claramente la diferencia entre griegos y bárbaros y se señalan de modo evidente los argumentos justificadores del imperialismo y la esclavitud. Al final, las breves consideraciones del coro (vv. 332-333) resultan absolutamente esclarecedoras. El esclavo siempre es miserable (*kakón*) y se atreve a hacer lo que no conviene vencido por la fuerza. El poeta no trata de presentar la imagen del «buen» esclavo, sino de constatar que su «maldad» es el producto inevitable de su posición en las relaciones sociales.[139] Hécuba insiste en la inutilidad de los *lógoi*, que «van al aire» (v. 334). Cuando se interfieren las relaciones de esclavitud la elocuencia democrática pierde sentido. La intervención de Políxena se refiere de nuevo al cambio que la ha llevado de *déspoina* a *doúle* (vv. 354-357). El tema principal es el de la esclavitud de los cautivos de guerra, pero en el verso 365 se añade el *doûlos* comprado, con el que la van a obligar a compartir el lecho creando un nuevo conflicto al interferirse los resultados de las acciones esclavistas. Estos son los argumentos principales que llevan a Políxena a adoptar una actitud firme, dado que ya no hay razones para seguir viviendo.[140]

La *anánke* se define en este contexto como coerción sobre esclavos.[141] Por ello, cuando en en el verso 396, Hécuba dice que es *anánke*, que ella también muera si muere Políxena, Odiseo reacciona de modo inmediato para señalar que él no tiene *despótas* que lo obliguen (v. 397).[142] Los argumentos de Políxena continúan en la misma dirección, para poner de relieve cómo se ha hecho esclava aunque era de padre libre (v. 420), consideraciones a las que se suma el coro, haciéndose preguntas sobre el *oîkos* en el que van a tener que desempeñar la función como esclavos (v. 448), dado que serán es-

clavos en tierra extranjera (vv. 479-480). También Taltibio reflexiona sobre el cambio que lleva a la reina de los frigios a convertirse en esclava (vv. 492-495). Ella habrá dicho (vv. 550-552) que prefería morir libre y no ser llamada esclava entre los muertos. El coro vuelve a reflexionar, en el verso 584, sobre el peso de la *anánke*.

Ante la muerte de Políxena, que ha superado así la esclavitud, Hécuba asume el espíritu heroico, según el cual, frente a la tierra que se transforma de mala en buena en condiciones favorables, entre los mortales el hombre *ponerós* es siempre *kakós* y el *esthlós* siempre *esthlós* (vv. 595-597). Hécuba se pregunta (v. 599), en versos que algunos autores consideran espurios,[143] sobre la preeminencia del nacimiento o de la *trophé*, en consideraciones que harían alusión al debate sobre la eficacia de la enseñanza, donde se implicaba la labor de los sofistas. En consonancia con lo anterior, la madre doliente despotrica contra la «masa indisciplinada y la anarquía náutica» (v. 607), en lo que se define dónde puede hallarse, desde su punto de vista, el abuso de los vencedores en la ciudad democrática. Ya no es nada ni la riqueza de la caza ni el honor de los ciudadanos (vv. 624-625). Sólo cabe evitar la desgracia cada día (v. 629), con lo que se toma el planteamiento inicial,[144] el de la pérdida de la trascendencia en un mundo cambiante.

Cuando la sierva vuelve con la noticia de la nueva muerte, la de Polidoro, una vez más se fija en las carencias de quien está al margen de la ciudad, *ápolis* (v. 669), pero Hécuba recupera, esta vez ante Agamenón, el deseo de persuadir, aludiendo a sus condiciones negativas, como esclava y enemiga (vv. 741), y poniendo sus esperanzas en los dioses y en el *nómos* (vv. 798-800), cuya fuerza puede contrastar con la debilidad de los esclavos, así como en *díke* y en *aidós* (vv. 800-806),[145] a pesar de ser esclava y *ápolis*. La *peithó* se puede conseguir pagando *misthós* (vv. 816-818), alusión evidente a la enseñanza sofística,[146] que puede transformar aparentemente, aunque antes creía que el hombre no cambiaba. El coro reflexiona de nuevo, en frase confusa (vv. 847-849), sobre los cambios en los *nómoi*, en los amigos y enemigos, determinados por *anánke*. Tras las palabras de Agamenón, que se muestra dubitativo, Hécuba reflexiona sobre la falta de libertad del hombre en general (vv. 864-866),[147] pues es esclavo por *chrêma* o por *týche*, o simplemente por la multitud de la ciudad y las leyes escritas, verdadera manifestación aristocrática, ofrecida como alternativa tanto a la esclavitud real como a la ciudad democrática. Agamenón ha tratado, en efecto, de diferenciarse del conjunto del ejército (vv. 857-860), con quien no comparte amigos y enemigos. Frente a la masa del ejército, Agamenón proclama que éste es el interés común para el individuo y para la *pólis* (v. 904), con lo que adopta francamente la actitud de erigir en interés del todo el interés de la parte, haciendo de la *pólis* la entidad totalizadora que enmascara los conflictos y las diferencias recientemente expresadas entre el ejército y él.

Cuando Poliméstor es víctima de la venganza de Hécuba, considera especialmente ultrajante haber sido destruido por mujeres y, además, cautivas (vv. 1.095-1.096). El coro, frente a ello, defiende a la mayoría de las muje-

res y considera estas acciones poco significativas de lo que es la totalidad del género (vv. 1.183-1.186). Poliméstor, por su parte, se considera víctima, pues no ha hecho más que ayudar a Agamenón (vv. 1.175-1.176), mientras que Hécuba insiste en los problemas del lenguaje, en la diferencia entre *lógos* y *prágmata*, en las coincidencias entre *eû légein* y los *ádika*, en lo engañoso de la actuación de los *sophoí* (vv. 1.187-1.193), pero también en la imposibilidad de que los bárbaros sean amigos de los griegos (vv. 1.199-1.201), aludiendo al nefasto pacto entre Poliméstor y Agamenón. Hécuba no sabe qué provecho puede sacar de ese pacto Poliméstor (vv. 1.201-1.205): ¿parentesco o tierra? Poliméstor habría debido ser fiel a la *philía* (vv. 1.225 ss.), que sigue presentándose como tema fundamental en las relaciones humanas. El coro apostilla sobre la conveniencia de que el buen discurso responda a las buenas acciones (vv. 1.238-1.239). Poliméstor, en cambio, insiste en que sus problemas consisten en estar derrotados por una esclava (vv. 1.252-1.253). Al final, el coro recuerda los males de la esclavitud que esperan los prisioneros (vv. 1.293-1.295). La fuerza de la *anánke* ha provocado una profunda transformación en el sistema social de los protagonistas. La propia Hécuba se transforma en *sêma* para los marineros, monumento antiheroico, contraposición a las armas de oro de la tumba de Aquiles.[148]

La tragedia ofrece una curiosa tríada representada por Agamenón, Hécuba y Poliméstor. Agamenón es el triunfador y juez, pero le profetizan un final trágico. Hécuba queda satisfecha, en parte, por su venganza, apoyada en Agamenón, pero la otra parte de su tragedia tiene como culpable a Agamenón, a pesar de que ahí los aqueos están representados más bien por Odiseo. A Hécuba también le profetizan el drama de la muerte de Casandra. Al final, desde luego, todas las mujeres troyanas quedan esclavizadas. Poliméstor es más bien el bárbaro cuya alianza resulta insegura y que pasa de uno a otro. Su final es en cambio definitivo y se encuentra ya realizado en la tragedia, aunque sea él quien profetiza el mal futuro tanto a Hécuba como a Agamenón. Es tal vez una inversión de Eurípides, al presentarlo como figura bárbara que se enfrenta a Hécuba bajo el arbitraje griego, representante de los tracios, de entre quienes procedía la mayoría de los esclavos de Atenas.[149] Pero Hécuba misma también se ha transformado de víctima en monstruo y actúa como un perro a partir del verso 1.255 y, sobre todo, en 1.274, con lo que, al mostrarse la permeabilidad de las barreras entre griego y bárbaro, los espectadores, miembros de un estado violento, expulsan su propia violencia para liberarse al situarla en una isla lejana.[150]

En la situación dramática de *Heracles* corren peligro los familiares del héroe y, entre otras escenas, se produce una discusión entre Lico y Anfitrión. El primero ataca al guerrero del arco como inferior al guerrero hoplítico y el segundo considera a éste esclavo de las armas y de la colectividad (vv. 140-235), mientras la diosa Hera hace enloquecer a Heracles, que mata él mismo a sus familiares. El dilema se soluciona por medio de la intervención de Teseo, que lo consuela haciéndolo renunciar a la vieja moralidad. Lico lo ha considerado un cobarde, pero al final el defecto queda absorbido como un

modo de adecuación a la dura realidad, como una forma de *necessitati parere*.[151] Eurípides produce un ejemplo de situación dramática ante la que se adopta la evasiva de las grandes ideas, el escepticismo ante los valores de la tradición.

En las *Troyanas* se plantea de nuevo una situación dramática relacionada con el final de la guerra de Troya, en que los prisioneros troyanos esperan que les sean sorteados sus dueños, *despótas*, para convertirse en sus esclavos (v. 9); situación sin duda comparable a la de los vencidos en la guerra del Peloponeso, lo que se señala aún más al hacer notar que entre los futuros propietarios se hallan los Teseidas de Atenas (v. 31). Agamenón aparece como rey violento, que arrastra a Casandra por la fuerza (v. 44),[152] como habría hecho Áyax (v. 70). También es Agamenón quien ha convertido en esclava a Hécuba (vv. 139-140), con lo que se define en esta primera parte como quien captura y esclaviza. La *douleía* sigue siendo objeto del llanto de las troyanas (v. 158), de sus expectativas en relación al dueño (v. 185). Hécuba, en esta situación, teme especialmente la posibilidad de convertirse en esclava de Menelao, devastador de Troya (vv. 212-213), y las troyanas se declaran esclavas de la tierra doria (vv. 233-234). Es decir, en las figuras aqueas se presenta también el hecho de ser lacedemonios, del mismo modo que Casandra aparece en labios de Hécuba como posible esclava de la *nymphé* lacedemonia (v. 250), refiriéndose a Clitemnestra. El personaje de Odiseo es, en boca de Hécuba (vv. 283-284), un monstruo sin ley, *paránomos*, en lo que los prisioneros se vuelven contra los vencedores acusándolos de faltar a las normas de la civilización. Cabe que la civilizada Atenas se torne en centro de ilegalidades. El ser monstruoso es ahora el esclavizador. La visión negativa de los vencedores, sin embargo, se completa con otra figura más matizada, la de Agamenón en las referencias posteriores, a quien Casandra, en los versos 370-371, califica de *strategòs sophós*, de general, sabio, pero que no ha tenido capacidad para elegir bien y ha optado por lo peor, por lo que, como consecuencia, perdió lo que más quería. El sabio se equivoca contra sí mismo, modo alternativo de actuación negativa del imperialismo.[153] Las propias apariencias resultan falsas (vv. 411-412).

De todos modos, la actuación de los vencedores está marcada principalmente por la violencia. Han arrastrado a Casandra por la fuerza, *bíai* (v. 617), y Andrómaca siente que será convertida en esclava del hijo de Aquiles (vv. 659-660). Que ella misma, al tiempo, se llame esposa no es más que un rasgo que define, más que la situación de esclava, la situación de la mujer casada.[154] Los papeles se reparten. Odiseo es también el responsable de la muerte de Astianacte (v. 721). Menelao resulta asimismo un personaje profundamente significativo, entre su carácter ridículo ante Helena (vv. 860-883) y la violencia con que actúa con ella a través de sus servidores (v. 897), capaz de hacer lo que, según dice, le encomienda el ejército entero, *hápas stratós*, pero incapaz de atender a los razonamientos (vv. 901-905), peculiar modo de declararse demócrata. La conclusión es la esclavización de Hécuba a Odiseo (vv. 1.270-1.330).

Es muy probable que *Ifigenia entre los tauros* haya que fecharla en el año 414.[155] Se trata de una obra en que se instituye el culto de Ártemis *Tauropó-*

los, en los extremos, con sacrificios de sangre humana (vv. 1.449-1.461), como representación de los modos de fijar los límites y señalar las diferencias con los externos, así como de los posibles modos de integración en las *eschatiaí*. Posiblemente en la obra hay varias innovaciones del poeta con respecto a la tradición mítica. Entre ellas es probable que se encuentre el viaje mismo de Orestes y Pílades al país de los tauros, donde el rey Toante se convierte en el modelo del bárbaro,[156] en los momentos en que ya se configura de una manera clara el papel marginal de éste, en presencia de los conflictos entre griegos. En *Electra*, representada probablemente entre los años 422 y 413,[157] Eurípides comienza con una escena introductoria donde es un campesino *autourgós*, el esposo de la protagonista, quien expone la situación general. Por su parte se declara de origen noble, pero sabe que en la pobreza se desvanece la nobleza (vv. 35-38). La presentación parece tener de este modo una significación ética.[158] La situación económica altera la condición de nacimiento, por eso sabe que, por su condición, no está en disposición de ayudar a Electra, pero en la práctica se comporta con ella como un hombre noble y piadoso (v. 253). La nobleza adquiere así un doble sentido en la misma persona, el de la sangre, que se pierde con la pobreza, y el de los comportamientos. El asunto sigue presente más tarde y Orestes mismo reflexiona sobre la apariencia de la virtud (vv. 367 ss.). Prefiere la hospitalidad de un pobre bueno a la de un rico (v. 395). El mismo campesino reflexiona igualmente sobre el valor relativo de la riqueza (vv. 427-431), con un contenido parangonable al de los valores del clásico aristócrata portador de la *sophrosýne* tradicional,[159] pero él mismo es portador de una profunda verosimilitud social y económica.[160]

El personaje, sin embargo, desaparece de la trama principal de la obra, protagonizada por la familia de Agamenón. Cuando se ha llevado a cabo la venganza, quienes aparecen como salvadores son los Dioscuros, mitad dioses, mitad mortales (vv. 1.233-1.237).[161] Las condiciones consisten en que Electra se case con Pílades para recuperar en el matrimonio la situación propia de su clase (v. 1249) y Orestes se dirija a Atenas a buscar el perdón del Areópago (vv. 1.254-1.263),[162] los herederos del tribunal de los dioses. El final conservador puede, desde luego, estar en relación con la crisis que rodeó a la expedición a Sicilia, sobre todo si se admite que en el verso 1.347 hay una alusión a ella.[163]

También *Helena*, obra objeto de múltiples controversias,[164] suele datarse en torno a la expedición siciliana. Dramáticamente, representa un complicado juego entre realidad y ficción que no deja de ser significativo del momento. Se ha destacado también[165] la fluctuación constante entre lo que se considera verdad aceptada, la inocencia de Helena y la culpabilidad de Menelao, y lo que subyace a ello, la ambigüedad de los protagonistas y la magnanimidad de los *anarithmetoí*, las innumerables víctimas de la guerra de Troya, cuyas ventajas explotan los héroes triunfadores. Las relaciones complejas entre la personalidad divina y la humana reflejan las relaciones complejas entre las motivaciones de la vida humana. Helena declara que entre sus desgracias está el encontrarse como esclava entre bárbaros (vv. 275-276),

mientras Menelao se presenta declarando sus timbres de nobleza (vv. 386-392),[166] pero se avergüenza de tener que recurrir, «desde arriba», *hýpselos* (v. 418), a la multitud, por lo que se verá tratado como un miserable y, entonces (v. 453), cree encontrar la salida con la vuelta a los ejércitos, terreno en que se desenvuelve mejor. Como rey, *basileús*, se presenta equiparable a «otros tiranos» (v. 511), de acuerdo con el razonamiento que considera sabio, *sophós*, el de atenerse a la *anánke*: nada hay más fuerte que ella (vv. 513-514). El coro afirma que Menelao es como un errabundo sin amigos (v. 524), mientras que Helena lo identifica con un salvaje (v. 544).

Menelao pierde su identidad y Helena pretende que la recupere sobre la base de que sabe que nadie es más sabio que él (v. 578), sin tener en cuenta el anterior engaño de los sentidos, pero Menelao sólo es capaz de agarrarse a su gran esfuerzo en Troya (v. 593) y quiere seguir creyendo en el *eídolon*. Lo contrario es lo que le anuncia el mensajero, que ha sufrido inútilmente (v. 603). Las consideraciones del mismo mensajero (vv. 711-715) acerca de los dioses son, para algunos,[167] reflejo de los ambientes sofísticos de la época. El parlamento del mensajero sobre los adivinos en los versos 744-757 sería así paralelo a la situación descrita por Tucídides (VIII,1) al regreso de la expedición a Sicilia. Nada sucede como se esperaba al emprender la acción.

A pesar de sus sufrimientos, Menelao no quiere contar sus desgracias a Helena (vv. 761-774). Ahora no posee ninguna señal de su victoria (v. 806), pero se avergüenza de suplicarle a Helena para que responda al papel esperado de presentarse como botín de sus hazañas (v. 949).[168] Ahora bien, de hecho (v. 991), sus advertencias se convierten en súplicas. La intervención posterior del coro se concentra en comentarios sobre la locura de quienes buscan la gloria en el combate que sólo lleva a que triunfe *éris* en las ciudades (vv. 1.151-1.157), revelación del falso heroísmo de Menelao,[169] como si ahora se tratara de restaurar el prestigio de un personaje como el de Helena frente al guerrero. El poeta[170] invita a reflexionar sobre la ambigüedad de los protagonistas frente a la magnanimidad de la multitud. Ésta, representada en el coro, espera que el *eídolon* de Helena represente la resurrección salvadora después de la muerte del personaje nefasto, que ahora, en cambio, en Egipto puede identificarse como Isis, como *pótnia*, señora madre, de las mitologías mediterráneas.[171]

Sin embargo, al mismo tiempo, Helena muestra una nueva fortaleza en el plano humano. Contrapunto de los conflictos entre griegos se define el personaje de Teoclímeno, probablemente inventado por Eurípides para poner de relieve la capacidad del bárbaro de violar las relaciones de hospitalidad, de *xenía*, por el deseo sexual por Helena.[172] Cuando Teoclímeno, en el verso 1.234, exige *cháris* por *cháris*, ella actúa en principio sobre la base de un trato de *phílos*, pero él interpreta que ella busca alguna ganancia: *tí chrêma* (v. 1.238). Helena insiste en que solicita que se comporte como un evérgeta (v. 1.408) a cambio de su *cháris* (vv. 1.411 y 1.420). Ahora bien, ante el servilismo de Teoclímeno, Helena le ruega que no sea esclavo de sus escla-

vos siendo *ánax* (v. 1.428). La situación ha generado, por lo tanto, las condiciones para el deterioro de los valores tradicionales de las relaciones de poder, incluidos los referentes a la esclavitud.

En *Ifigenia en Áulide* también se detecta el mismo deterioro, esta vez personificado en Agamenón, cada vez más débil y dubitativo en sus apariciones desde la épica y las primeras tragedias.[173] En general, puede decirse que aquí ya «los héroes están cansados». Aquiles[174] estaría más adaptado a las realidades de la Atenas del siglo V, al representarse como un efebo de la época, educado por los sofistas. De entrada (vv. 17-18), revela su propia situación antiheroica al manifestarse su envidia por la vida libre de peligros (*akíndynon bíon*) del viejo. En un cambio temporal verdaderamente fuerte, Agamenón expresa igualmente su escepticismo, aplicado ahora a otro momento histórico, al identificar *peithó* con *pseudé*, la persuasión con la mentira (vv. 104-105). El rechazo del mundo heroico tiene su equivalente actual en el rechazo de los métodos de la oratoria. El viejo le reprocha en cambio su atrevimiento (v. 133) al llevar a su hija al sacrificio, del mismo modo que se lo reprocha más tarde a Menelao (v. 303). Entre éste y el viejo se establece un diálogo que pone de relieve los valores del esclavo fiel, como contraposición a los abusos del otro, que intenta frenarlo revelándole su condición (v. 313). Pero el propio Menelao usa esa referencia para mostrarse independiente con relación a Agamenón: «no soy tu esclavo» (v. 330). Menelao trata de definir su posición entre los poderosos, al margen de los cambios que experimenta Agamenón (v. 332), que parecería estar pendiente de la voluntad del *dêmos* (v. 340). Muchos, según Menelao (v. 366), le reprochan sus dudas y sus cambios ante los asuntos importantes (*pròs tà prágmata*), así como en el problema de que de ese modo se pueda, o no, proteger la *pólis* (v. 369). Frente a tales reproches, Agamenón no ve más que motivos personales, referidos a la esposa, en los aparentemente nobles motivos de Menelao (v. 382). Todos los argumentos se mezclan, desde la locura que se extiende por Grecia hasta las relaciones entre amigos y las traiciones personales (vv. 411-412).

El mensajero plantea un problema básico en la tragedia como género, el de los *eudaímones* convertidos en espectáculo (v. 428) ante un público popular. Agamenón descubre frente a ello las ventajas de la *dysgéneia* (v. 446), que no se ve en el dilema de convertirse en esclavo de la multitud (v. 450). El político de la democracia, para obtener el voto, necesita convertirse en esclavo del *dêmos*, lo que revela las contradicciones de Agamenón. Frente al *daímon*, los *sophísmata* no tienen ninguna validez (v. 444). Menelao cambió (v. 500), pero ahora Agamenón se ve obligado por el conjunto del ejército de los aqueos reunidos (v. 514), por lo que ahora es Menelao quien le reprocha su temor a la multitud (517). Menelao está dispuesto incluso a eliminar a Calcante si revela la verdad, a pesar del temor de Agamenón, ahora, a los adivinos (vv. 519-520). También teme a Odiseo, que siempre se coloca con la multitud (v. 526) y se lo imagina hablando en medio de los argivos (v. 528) para desvelar cómo ha incumplido sus deberes Agamenón. Por ello, éste termina pidiendo ayuda a Menelao ante el ejército (v. 538).

Clitemnestra se presenta proclamando la atención prestada a las órdenes de Agamenón (v. 634), pero el rey se muestra preocupado y no atiende a Ifigenia (v. 645), pues sus preocupaciones actuales son esencialmente privadas. El personaje se muestra así como eje de las disyuntivas entre público y privado que estaban tan presentes en la democracia ateniense.

En relación con Aquiles, al presentarlo como el pretendiente a Ifigenia, resulta significativa de las habilidades necesarias en este dilema la versión edulcorada de su historia tal como la cuenta Agamenón (vv. 707 ss.).[175] Según Clitemnestra, en consecuencia, Agamenón hace poco caso al *nómos* (v. 734). En cambio, se dedica a maquinar, *sophízomai* (v. 744), aunque le sale mal. Ahora, el viejo esclavo se inclina en su fidelidad más por Clitemnestra que por Agamenón. Para aquélla, los responsables vienen a ser los de la flota, anárquica e inclinada al mal (v. 914), la que coloca a Agamenón en situación dramática entre lo público y lo privado, el drama de los políticos atenienses. Aquiles se presenta, en cambio, como un modelo de mesura, pendiente de la reflexión, sin excesos en sus intenciones, tendente a obedecer lo que sea justo y a mostrar una naturaleza libre (vv. 921-930). Agamenón es malo y teme exclusivamente al ejército (v. 1.021), siempre identificado aquí con la masa popular. La esperanza de Agamenón de convencerlo con los *lógoi* resulta vana en opinión de Clitemnestra (vv. 1.013-1.014). Pero también Aquiles pretende que el *stratós* no le reproche su actuación (v. 1.020).

La situación creada por Agamenón lleva al coro a entonar un canto pesimista donde se pone de relieve la falta de *areté*, de *aidós*, la fuerza de la *anomía* sobre el *nómos*, la falta de un *koinòs agón* entre los mortales (vv. 1.095-1.096), la falta de los valores propios de la convivencia en la *pólis*; todo ello porque, según Clitemnestra, Agamenón tiene que matar a su hija para pagar el *misthós* debido por culpa de una mala mujer (v. 1.169), porque ha vendido lo privado a lo público, ya que sólo le preocupa el cetro y el mando sobre los ejércitos. Él se defiende como paladín de Grecia, para que no caiga bajo el poder violento de los bárbaros (vv. 1.271-1.275), en una fuerte contradicción entre la voluntad y la necesidad.[176]

En este ambiente, será Odiseo, libre sometido a la voluntad del ejército, quien conduzca a los que van a llevarse a Ifigenia (vv. 1.362-1.363), que, por su parte, acepta el sacrificio para que se pueda mantener la situación en que los griegos mandan sobre los bárbaros, los libres sobre los esclavos (vv. 1.400-1.401). Pero Clitemnestra continúa hasta el final considerando a Agamenón como engañador e innoble (v. 1457).

Se ha considerado[177] que en *Ifigenia en Áulide* y en *Orestes* se encuentra el punto más bajo de la representación del ideal heroico en la tragedia, al contraponerse la tradición mítica más ingenua a la realidad brutal del mundo de fines del siglo v.[178] De la localización en determinados personajes de las pasiones irracionales se llega a la generalización de éstas, como si se trasluciera una concepción general de la sociedad como masas de personajes enloquecidos. Por lo menos desde la época de la expedición a Sicilia, Eurípides se muestra distanciado de la actuación política de la democracia.[179]

Probablemente se inicie así su alejamiento y ensimismamiento, ante la agudización de los aspectos agresivos de la democracia imperialista.

La obra de Eurípides presenta, en realidad, un panorama variado y complejo que no se puede reducir de manera esquemática. Pero, del análisis de las obras expuestas, se puede deducir que hay algunos toques dominantes, expresados siempre a través del mundo contradictorio que se manifiesta en la tragedia mejor que en ninguna parte. Sin embargo, no deja de ser significativo que Aristófanes ponga en su boca, en las *Ranas* (vv. 948-952), la afirmación, frente a la crítica de Esquilo que la considera una muestra de audacia, de que es democrática la práctica por él empleada de hacer intervenir en la acción y hacer hablar a toda clase de personajes, mujeres y esclavos incluidos,[180] lo que representa un nuevo concepto de la acción dramática, correlativa a una nueva valoración de los *érga* en la vida real.

El análisis de la tragedia, de cada una en particular y del género en su conjunto, puede ser interminable, precisamente porque refleja de manera intensa todos los matices de la realidad en su misma contradictoriedad. Cabe decir que es el marco donde se vierten más violentamente las preocupaciones de la ciudad democrática, donde se revelan sus conflictos y se enmascaran las intenciones, sobre todo cuando, en cambio, el posible conflicto resulta de las relaciones de los atenienses con los demás, en el nuevo mundo del imperialismo, cuyos efectos internos también se encarga de desvelar de manera dramática. La tragedia experimenta un auténtico apogeo en el período de la Pentecontecia, época en que, como consecuencia ideológica de las guerras médicas y como efecto del desarrollo imperialista, se generaliza la actitud antibárbara, justificación del desarrollo del sistema esclavista, base para consolidar la entidad de los griegos y sus señas de identidad definidas frente al otro. Aunque el mundo de las ciudades coloniales haya colaborado a formar las bases de la distinción entre griegos y bárbaros,[181] sólo con Heródoto se expresa de forma clara, como historiador que plasma en las realidades de la ciudad democrática del siglo V todo el bagaje adquirido en la época de la colonización.[182] Sin embargo, la tragedia es, por muchos conceptos, la forma más descarnada de utilización del mito en las realidades palpitantes del presente.[183] Ya Esquilo dibuja la entidad de los griegos como algo que se define frente al mundo bárbaro.[184]

Recientemente se ha visto con claridad cómo la tragedia introduce también el discurso etnográfico en el pasado mítico.[185] Lo que en la tradición mítica, configurada en época colonial, se identificaba con los monstruos,[186] ahora pasa a atribuirse a las comunidades bárbaras.[187] Igual que en Heródoto, frente a la democracia, identificada como fenómeno griego, el despotismo se identifica con los bárbaros, entre quienes sólo es libre el señor, *despótes*. La naturaleza esclava de la colectividad justifica su consideración como posibles esclavos de los griegos. En la tragedia, son normalmente los extranjeros míticos los que se transforman en bárbaros.[188] De este modo,[189] Sófocles hace tracio al megarense Tereo, y Eurípides, en *Erecteo*, pone de relieve el carácter bárbaro de Eumolpo, hijo tracio de Posidón. Parece ser que Eurípides em-

pleaba un coro de mujeres bárbaras para acompañar al suicidio de Áyax, ejemplo de utilización conjunta de los rasgos de la feminidad y de los bárbaros, como personajes dependientes y marginales, en los coros que se definen en el contrapunto de las escenas de los héroes.[190] En general, por un lado se representa el mundo de las ciudades en lucha, dominante como visión en el período de la guerra del Peloponeso, en la búsqueda de las razones que en cada caso justifiquen la hegemonía, pero, paralelamente, se pone de relieve el concepto de griego como unidad frente al bárbaro, en defensa de la tierra patria donde los personajes se sienten arraigados.[191] Todo ello enmascara igualmente las luchas entre ciudades o el proceso de transformación de la ciudad.

Dentro del mundo del teatro, una discusión todavía vibrante afecta a las posibles relaciones entre tragedia y comedia, donde caben actitudes variadas, según se atienda a los problemas de origen, de textualidad o de escenificación. Con la perspectiva de las relaciones de la obra con el público, se ha reconocido[192] la sustancial diferencia entre uno y otro género, a partir de las referencias internas al teatro por parte de la obra dramática misma. La comedia, según esta interpretación, revela abiertamente sus relaciones con el público, mientras la representación de la tragedia permanece formalmente al margen de la realidad del mundo ante el que se está representando. Ello confiere, sin duda, una mayor eficacia ideológica a la tragedia, mientras que lo dicho en la comedia, en la relación con la realidad vivida, por muy duramente que se exprese, descubre de modo mucho más inmediato las propias claves de su modo de reflejar el mundo. Las contradicciones de Cleón se viven en la comedia sin que tengan eficacia en el ambiente político, cosa que no ocurre con las implicaciones contradictorias del mundo de Edipo. La representación de los *Caballeros* en relación con lo que al tiempo ocurre en la vida ciudadana ateniense sirve de ejemplo de cómo un mismo personaje de la política puede ser objeto de burla en la comedia y tener éxito en el ágora.[193] En la comedia, las burlas dejan perdurar los problemas de fondo, mientras que la tragedia despierta los sentimientos acerca de los problemas de fondo y provoca una reacción personal para asumir la realidad de manera colectiva y democrática, una realidad en que se impone la visión del mundo tradicional, aristocrática, que en el fondo está presente en la sociedad de la época. Ello no obsta para que, en ocasiones, circunstancias coyunturales se conviertan también en elementos significativos, como los espartanos de Eurípides o los tebanos de Sófocles, representantes de los enemigos de Atenas durante la guerra del Peloponeso.[194]

De este modo, durante la guerra, la comedia muestra su oposición de un modo absolutamente descarnado.[195] Está clara su inclinación a favor de la guerra de los maratonómacos frente a la guerra naval, así como sus antipatías hacia los protagonistas de la política agresiva de Cleón, de Hipérbolo, de Cleofonte, pero no hay nada que indique la influencia de tales críticas en la actitud de los ciudadanos de Atenas. Mucho más complicado sería ver, por una parte, el mensaje concreto de la tragedia y, por otra, su influencia real en

las actitudes populares, pero sí ha resultado interesante intentar comprender la relación intelectual existente en el proceso de la *kátharsis*, como fenómeno de toma de conciencia y de asunción de la realidad. En ese sentido, el análisis de la comedia resulta al mismo tiempo más sencillo y más decepcionante. En el ejemplo del debate en torno a la paz que se refleja en *Acarnienses* de Aristófanes,[196] en todo caso, resulta interesante constatar la presencia de conflictos entre el campo y la ciudad asumidos, como las Dionisias urbanas, en el ámbito de la ciudad.[197] La integración urbana de las Dionisias está sin duda relacionada con el desarrollo de la democracia, incluso con las medidas de Clístenes, que imitaba así a su homónimo el tirano de Sición, lo que se relacionaría con la incorporación de Eléuteras y la fundación del templo de Dioniso Eleutereo en las faldas de la Acrópolis.[198] La oferta de Aristófanes, sin embargo, se halla más bien en el mundo de la utopía, de «otras Atenas» diferentes de las reales, las que se muestran en los festivales del vino,[199] donde la única propuesta es la evasión a través de la cual se integra la realidad presente. En cualquier caso, Eurípides y Aristófanes, cada uno a su manera y con los medios a su disposición, hacen del teatro de Dioniso, a partir del año 415, el lugar donde Atenas se mira críticamente y se muestran los ecos de los conflictos politicoculturales de la *pólis*.[200]

De todos modos, la comedia puede haber tenido problemas creados por reacciones legales, generales o concretos, que tendían a poner límites a las expresiones demasiado libres, tal vez cuando se referían a alguien de manera nominal. Del escolio a Aristófanes *Aves*, (v. 1.297), puede deducirse que un tal Siracosio propuso un *pséphisma* para impedir que a nadie lo nombraran expresamente, en 415-414, para evitar que se mencionara a los condenados por impiedad y en concreto, según alguno,[201] para evitar que se mantuviera viva en la mente del pueblo la figura de Alcibíades, por lo que se abolió en 411 juntamente con su condena. Según otra opinión,[202] en cambio, se piensa que pretendía proteger a los inocentes contra posibles calumnias que se emitían en la comedia. En cualquier caso, sin embargo, el decreto es discutido y no se sabe con seguridad que se aplicara nunca, o como mucho en circunstancias muy concretas. El ambiente festivo hacía inseparable la libertad de palabra que se hallaba presente también en las fiestas mistéricas.[203]

15. LA ESTRUCTURA URBANA DE ATENAS. LA TOPOGRAFÍA Y SUS CAMBIOS DURANTE LA GUERRA

Según Aristóteles (*Política*, II,8,1-7 = 1267b22-8a14), Hipódamo de Mileto sería el primer hombre que, desde un campo ajeno a la política, se había planteado el problema de la mejor *politeía*, pero su planteamiento se encaja en un conocimiento universal en el que predomina el objetivo de la distribución de las ciudades. La biografía de Hipódamo, en su actividad profesional, viene a coincidir con la presencia activa de Pericles y con la guerra del Peloponeso. En 443 participó en la fundación de Turios y en 408 en la de Rodas.[1] Parece evidente, frente a lo que por regla general se conoce de él, que el aspecto geométrico no es lo realmente importante en la renovación de Hipódamo. En efecto, el término aristotélico *diaíresis* haría alusión más bien a la división en tres clases,[2] aunque no haya que despreciar el aspecto ortogonal. Lo verdaderamente significativo viene a ser la nueva idea que se va configurando de la distribución de los hombres en la ciudad, como reflejo de las transformaciones que se van fraguando en el mundo de la ciudad griega, en el ámbito de influencia de Atenas y en esta misma. La ciudad puede representar una igualdad sintética en el plano teórico donde cabría permitir, gracias a la división tripartita de hombres y tierras, la participación de todos en la política.[3] En el texto de Aristóteles, el número de ciudadanos adecuado según los planteamientos de Hipódamo era de diez mil y están divididos en tres partes, la de los *technîtai*, la de los *georgoí* y la parte que hace la guerra y tiene armas, *hópla*. De este modo, quedan individualizados los hoplitas como sector independiente de los campesinos, lo que parece señalar las pretensiones de definir a los campesinos como clase dependiente, junto con los artesanos, frente a una clase de guerreros.[4] El panorama se completa con una nueva división tripartita, esta vez aplicada a la *chóra*. Una parte había de ser sagrada, otra pública y otra privada. La primera, *hierá*, se usa para atender a los cultos, la pública, *demosía* o *koiné*, es de la que viven los que hacen la guerra y, finalmente, se encuentra la privada, de los campesinos.[5] Lewis cree que lo más significativo de la obra de Hipódamo sería precisamente la distribución funcional del espacio, según criterios determinados de *némesis* y *haíresis*, lo que afectaría tanto al espacio urbano y a la población como a la

chóra. En el Pireo se han hallado mojones que señalan límites, *hóroi*, que parecen responder a la planificación del arquitecto[6] y hacen referencia a *némesis*. La lectura de los *hóroi* indica que servían para definir la separación entre público y privado, o entre sectores de la ciudad, y que igualmente definían áreas específicas, como el *empórion*. Por lo demás, el ágora llamada de Hipódamo constituía el centro cívico y religioso del Pireo.[7] La crítica de Aristóteles se basa en que, de aplicarse las teorías hipodámicas, los campesinos se convertirían en esclavos de los que tienen armas, pues en definitiva los guerreros serían los que iban a monopolizar los derechos, mientras que a los que carecen de armas los convertirían de hecho, según el estagirita (II,8,8 = 1268a17-20), en *doûloi*, pues no hay libertad si no hay *koinonía* en la *politeía*. En el planteamiento de Hipódamo (II,8,11-12 = 1268a36-b3), el problema que se plantea a Aristóteles es el de que los que tienen que cultivar la tierra pública serían de hecho como periecos, es decir, una forma de dependencia colectiva de las poblaciones teóricamente libres.[8]

Más difícil es saber cuáles fueron los proyectos concretos debidos a Hipódamo y averiguar en qué consistían en la práctica sus innovaciones.[9] De las aplicaciones concretas conocidas de época de Pericles, en el Pireo y en Turios, se deduce, de los textos y de los estudios arqueológicos, que tuvieron una distribución geométrica.[10] Del Pireo, a través de diferentes datos arqueológicos, puede deducirse que se construyó a mediados del siglo V, a pesar de la planificación previa que tuvo lugar en tiempos de Temístocles,[11] donde se habrían dispuesto sólo las dependencias navales, a partir de las cuales se desarrollarían las necesidades que llevaron a la planificación urbanística. La arqueología revela que, tanto en la distinción de zonas funcionales como en la integración de todo el conjunto en una unidad orgánica, el Pireo puede responder a una concepción «racionalista» de la ciudad.

En concreto, lo que puede deducirse[12] es que se planificó el espacio donde incluir las diversas partes funcionales, los alineamientos del *empórion*, del ágora y los santuarios y del puerto en relación con el urbanismo general de la zona y la alineación de las calles. La funcionalidad religiosa y cívica se adecuaba así a la funcionalidad militar y comercial, lo que vendría a coincidir en la teoría con los planteamientos relativos a la *diaíresis*, para producir de este modo una coherencia entre urbanismo y sociedad. El ágora se convierte en elemento esencial en la composición urbana, lo que no podría ya hacerse en el ágora ateniense. Así se creaba un contrapunto entre el ágora heredada del arcaísmo y la nueva ágora del Pireo, producto premeditado de la nueva realidad. Lo más característico del nuevo plano sería la situación del *empórion*, junto a una zona comercial separada del sector residencial por la zona cívica integradora, donde se sitúa el ágora hipodámica y los lugares sagrados, todo ello entre los puertos militares de Zea y Muniquia, mientras que el Cántaro se dedica a funciones comerciales.[13] La ciudad queda así claramente diferenciada en dos núcleos urbanos representados por el *ásty* y el Pireo, unidos entre sí por los Muros Largos, expresión topográfica de los aspectos militares y económicos seguidos por Pericles, apoyado por el *dêmos*.[14]

De la colonia de Turios se sabe además que había sido objeto de atención por parte de Protágoras y Heródoto, pero también de los adivinos próximos a Pericles, Lampón y Jenócrito.[15] En relación con su planificación, se conoce en este caso una descripción de Diodoro Sículo (XII,10,7), que parece, desde luego, responder al concepto de planta ortogonal, posiblemente en una correspondencia estrecha con la planificación del territorio.[16] Las calles ortogonales responden a un esquema similar al de otras ciudades del sur de Italia, con un diseño estrecho y alargado orientado hacia el mar, en que podría insertarse la repartición regular que le atribuye Aristóteles, la *diaíresis*, y la favorable disposición de las casas privadas, destacada tanto por Aristóteles como por Diodoro.[17] Sin embargo, las excavaciones arqueológicas no han permitido llegar a un conocimiento preciso de la colonia.[18]

También puede deducirse la existencia de una planta ortogonal de las excavaciones de Rodas.[19] Resulta interesante comprobar la existencia de vías largas cortadas por otras más pequeñas separadas entre sí por un *actus* (120 pies) sin encrucijada central. Esta falta de centro puede interpretarse como una representación de la búsqueda de la igualdad aritmética, democrática,[20] pero se trataría en cualquiera de los casos de una concepción democrática peculiar, que favorece la aparición de dependencias específicas en un mismo plano estatutario.

En general, lo que importa en los planos de Hipódamo es la cohesión que busca para integrar las diferentes partes de la ciudad.[21] Sin embargo, la evolución panhelénica de Turios, que desemboca en la revuelta, y el sinecismo de los rodios, vinculado al parecer a los movimientos de oposición del año 408,[22] ponían de relieve que tales formas de integración venían a constituir instrumentos de dominio que podían transformarse en manos de los enemigos de la democracia.

En la realidad práctica, a lo largo de la guerra, las intervenciones urbanísticas en Atenas aparecen menos como el resultado de una planificación teórica demasiado precisa. En ese sentido, se conoce la construcción de una muralla interna, el *diateíchisma*, que dividía el centro de la ciudad cortando los muros de Temístocles en la zona suroccidental. Se refiere a ello Aristófanes en *Caballeros* (817-818), donde el paflagonio, identificado con Cleón, es objeto de burla por haber reducido el número de ciudadanos, a los que llama por ello *mikropolítas*. El escoliasta interpreta que es obra de ese Cleón, al que culpa de provocar, en la comedia, *stenochoría* en la ciudad, situación en que los hombres perecen.[23] Cabe también la posibilidad de interpretar la medida en el sentido de buscarse la segregación de grupos, al iniciarse, en época de Cleón, una cierta aplicación de las tácticas que pudieran hallarse en la mente de Pericles al pronunciar el discurso fúnebre (véase la lámina 51).[24] Así se dibuja la nueva posición de la Pnix, reflejo de la transformación urbanística en la disposición de los edificios públicos, ya que el lugar de reunión queda al borde de las nuevas murallas (véase la lámina 52).[25]

Desde el punto de vista monumental se producen algunas novedades. La funcionalidad de las obras públicas como elemento de cohesión, en unos momentos en que es preciso fomentar la solidaridad y resaltar los factores de

unidad, resulta evidente. De ese modo, no parece sorprendente que según datos epigráficos, entre 433 y 423, los atenienses se hayan gastado más de 5.500 talentos del tesoro de Atenea Políade, desde el momento en que se inicia el asedio de Potidea y otras acciones previas a la guerra del Peloponeso propiamente dicha.[26] La Acrópolis se ha convertido ya en el lugar mítico con que se identifica la ciudad, donde se recoge plásticamente toda su historia, desde los tiempos más primitivos hasta la actualidad.[27] Allí, la construcción del templo de Atenea *Níke*, que no se terminó antes del año 420,[28] rompe con los ejes ya establecidos y vuelve a la orientación anterior a los Propileos y al Partenón. La colocación, que hace referencia al mito del regreso de Teseo y la muerte de Egeo, le proporciona un valor específico al remontarse a la prehistoria, como el *xóanon* que allí se guardaba en la *cella*.[29] En ese lugar había en el siglo VI un culto de Atenea como diosa de la Victoria, en la tradición micénica de colocar en los muros de entrada a la divinidad protectora de la ciudad.[30] El decreto que decide la reconstrucción data del año 449, pero la obra no comenzó hasta 427[31] y en 425-424 se dedicó la estatua. Una vez finalizada la obra en 420, todavía el famoso parapeto con el relieve de Atenea sentada, así como la Victoria de la sandalia, no se colocaron hasta el año 410 a.C. (véanse las láminas 53 y 54).[32] La victoria aquí representada en la dedicación del templo se refiere a la que los atenienses obtuvieron sobre los espartanos en Esfacteria, por lo que los relieves representan tanto las luchas de griegos contra persas como las de griegos contra griegos. *Níke* fue en efecto objeto de una estatua de bronce en la Acrópolis para conmemorar la victoria, según Pausanias (IV,36,6). Se ha puesto en relación[33] este espíritu con el que se refleja en Tucídides (IV,65,4),[34] de optimismo esperanzado en que la victoria consolidara la ciudad, afirmada en un pasado convertido cada vez más en punto de apoyo ideológico de la superioridad ateniense. En las fechas, viene a coincidir con la edificación del templo de Apolo en Delos, entre 425 y 417, tal vez patrocinado por Nicias en las Delias del año 417. Desde 421, la mayor parte de las edificaciones vuelve a ser el producto de la inversión privada, lo que indicaría un renacimiento de la tendencia que Pericles ofrecía como alternativa a lo público y el *dêmos* entonces no aceptaba. En aquellos momentos veía los peligros que traía consigo el patrocinio de los ricos, mientras que ahora lo acepta de nuevo, como en los tiempos de Cimón.

Otra obra de la Acrópolis que se realizó durante la guerra fue el Erecteo, dedicado a las divinidades primitivas de Atenas, empezado en 421, pero no terminado hasta 406.[35] Era el lugar en que se celebraban los cultos más ancestrales, que contenía el Cecropion, la tumba de Cécrope, rey primitivo de Atenas, y la tumba de Erecteo.[36] El templo aparece caracterizado con un *telestérion*,[37] o centro iniciático, pero se conoce también como templo de la *Poliás*, la diosa patrona de la ciudad, por Pausanias (I,27,1) y Estrabón (IX,1,16=396). Es posible que el pórtico monumental del norte fuera el que correspondía a Atenea Políade. En la cámara occidental estarían los *ádyta*, con el *xóanon* de Atenea y la tumba de Erecteo donde se llevarían a cabo cultos mistéricos.[38] Unido por el oeste se hallaba el Pandrosio.

En los años 416-406, se llevó a cabo en el ágora la construcción del nuevo *bouleutérion*, al oeste del viejo. Pausanias, en I,3,5, describe sus elementos decorativos.[39] Los archivos que estaban antes en el viejo *bouleutérion* se quedaron allí, en posición integrada en el *Metrôon*, dedicado a la Madre de los Dioses, divinidad de importación frigia que se asoció a Rea.[40] Así lo dice el escoliasta a Esquines (III,187). Allí estaba la estatua de la diosa, obra de Fidias, según Pausanias (I,3,5), y de Agorácrito para Plinio (XXXVI,17).[41] De este modo, con la construcción del nuevo *bouleutérion*, el viejo se asimiló al lugar de culto de la Madre hasta la reestructuración del siglo II.[42] También allí se sitúa la *thólos*. Entre *thólos* y *bouleutérion* forman el centro de la tradición democrática ateniense.[43] A su lado se encuentra el monumento a los Héroes Epónimos, símbolo de la democracia tribal.[44] A pesar de que el monumento del que se conservan los restos pertenece al siglo IV, las menciones indican que había otro por lo menos desde el siglo V, aunque no esté localizado.[45] Con ello ya se ha producido la concentración en el ágora de los héroes que anteriormente estaban situados en diferentes lugares del Ática, para potenciar la función centralizadora de la ciudad en relación con las formas de asentamiento tribal.

En el ágora se erigieron las estatuas de Hefesto y Atenea después de 421, lo que coincidió con la celebración de las fiestas de Hefesto. Con ello se confirma una especie de patronato artesanal del noroeste del ágora, lo que corresponde a la mentalidad democrática reflejada en el mito de Prometeo del *Protágoras* platónico.[46] Por otro lado, también se intervino en la *stoà basíleios*, después de la destrucción de algunas edificaciones de talleres artesanales.[47] Se ha pensado[48] que la referencia del escolio a Aristófanes (*Asamblea de las mujeres*, 685) al Teseo como lugar de reunión de *thêtes* para buscar trabajo como *misthotoí* es un error y que tal práctica se realizaba realmente en la *stoà basíleios*. Parece que en alguna ocasión ha recibido también el nombre de *stoá* de Zeus Eleutereo debido a la estatua colocada enfrente,[49] pues en realidad parece haber una base que podía servir de altar arcaico de Zeus Eleutereo, fundado desde el año 510. Debajo había un depósito de cenizas y ofrendas desde época geométrica, así como un taller de ceramistas,[50] lo que indica la continuidad funcional del lugar, de la ritualidad geométrica a la función cívica, a través de los desarrollos artesanos que configuran el área noroccidental del ágora. La estoa debió de terminarse en 409-408. Pausanias, en I,3,1,[51] se refiere a la *stoà basíleios*, que era la que existía desde mediados del siglo VI en la zona donde luego se habrían ido añadiendo las otras edificaciones dedicadas a Zeus. Esto da lugar a los mencionados errores, transmitidos desde los autores antiguos, tendentes a confundir la *stoà basíleios* y la *stoá* de Zeus.[52] Sin embargo, otras fuentes antiguas distinguen claramente ambos edificios.[53] La *stoà basíleios* era arcaica y tenía cerca un altar de Zeus, pero la *stoá* de Zeus no se construye hasta el inicio de la guerra del Peloponeso (véanse las láminas 55 y 56).[54] En su planteamiento correspondería a los esquemas de Pericles, sólo completados en la época de la paz de Nicias. En ellos trataba de resaltar los aspectos más vinculados a las tradiciones olímpicas. Desde la

destrucción del altar hasta la construcción de la *stoă,* en el lugar se acumula una multitud de restos indicativos de las actividades de ceramistas y metalúrgicos.[55] En relación con Zeus Eleutereo, Hipérides habla de una columna construida por libertos, lo que da lugar a una ambigüedad entre la libertad (*eleuthería*) de los griegos frente a los persas y la liberación de esclavos. En general, las edificaciones del noroeste del ágora también pueden interpretarse como refugio de los externos a la ciudad procedentes del campo.[56] La estructura religiosa tiene, por tanto, una función civil, pero a ello hay que añadir la existencia de un lugar donde se dedicaban los escudos,[57] símbolo de los poderes del guerrero ciudadano para dar cohesión a la comunidad en tiempos de guerra. Asimismo, hay decretos honorarios dedicados a Zeus Soter, título que también se atribuye al padre de los dioses, esta vez como «salvador» de la ciudad, pero también como advocación que lo identificaba con la divinidad tiránica,[58] que desempeñaba en la sociedad un papel soteriológico.

Al suroeste del ágora existe también otra área caracterizada por sus referencias ideológicas al pasado heroico de la ciudad. Se trata de un edificio triangular que puede corresponder a cualquiera de las tres últimas décadas del siglo V, o sea, al período de la guerra, con carácter más cívico que privado, por lo que tal vez se integre en la época de Pericles, donde el pasado heroico se asume de modo colectivo e identificado con la comunidad ciudadana, dentro del programa final del estadista, como obra menor, pero hay rasgos que pueden identificarse más bien con la mentalidad triunfante en los años de paz posteriores al 421. La estructura central es arcaica, con un *bomós*, como la tumba de un viejo héroe ateniense del tipo de las señaladas en Tucídides (II,16,2-17,1).[59] La vinculación de los centros cívicos al pasado heroico no cesa, e incluso a veces se recrudece en la época de la guerra. Así, los restos arqueológicos donde se sitúan la *stoă basíleios* y la *stoá* de Zeus señalan la existencia de un importante gasto público indicativo de un período dinámico de la historia de Atenas, por lo menos hasta 425.[60] Tanto el edificio triangular del suroeste como el *leokórion,* al noroeste, ambos sobre cementerios de la Edad del Hierro, parecen responder a esa forma peculiar de renacimiento religioso derivado de los problemas que se vinculan a los primeros años de la guerra.[61]

Del mismo modo, entre los años 430 y 420 se produjo una remodelación o reparación del templo de Afrodita Urania, que se había construido hacia el año 500, y la abundancia de cenizas y de huesos quemados correspondientes a aquella fecha indica que la actividad ritual fue entonces muy fuerte.[62] También a fines del siglo V se ve que experimentó modificaciones, con la construcción de un nuevo parapeto que marcaba el recinto,[63] el Altar de los Doce Dioses, que había sido edificado en la época de Pisístrato el Joven, según Tucídides (VI,54,6-7). De allí partían las carreras que recorrían el centro del mercado en dirección al sureste por la vía Panatenaica.[64] En aquella época se añadiría el *períbolos* y se trasladaría allí la base de Leagro, seguramente con la estatua, que por el estilo puede ser de 480 a.C.[65] Sobre la misma época se sitúa la terminación del templo de Posidón en cabo Sunion, así como las es-

tatuas de Némesis en Ramnunte y de Deméter en Tórico. La obra más importante del Ática, fuera de Atenas, recientemente estudiada, es el templo que alberga la primera de dichas estatuas.[66] Según estas investigaciones, desde el punto de vista arquitectónico, la mayoría de las columnas son similares a las de la *stoá* de Braurón y del templo de los atenienses en Delos, todas obras situadas entre los años 425 y 417, después de la construcción de los Propileos, con algunos aspectos inspirados en el Partenón. Pero lo más notable es que en esos años se concentra la acción constructora en los pequeños santuarios, como el de los Héroes Epónimos o el dedicado a Codro, Neleo y Basileo, así como el Erecteo, de caracteres peculiares.[67] También resulta de interés señalar las edificaciones del sur del ágora, al pie de la Acrópolis, en la ladera norte, y en el teatro de Dioniso, al sur de ésta. Entre 421 y 415 se construye un teatro de Dioniso al mismo tiempo que el nuevo templo del dios, al este del Odeón de Pericles.[68] Ahora bien, sólo en el siglo IV, en época de Licurgo, se construye la escena de piedra.[69] Antes, la escena parece haber tenido un fuerte parecido con la *stoá* de Zeus *Eleuthérios* del siglo V del ágora.[70]

Finalmente, puede hacerse una relación de las obras correspondientes a los últimos treinta años del siglo V, después del templo de Hefesto.[71] Cerca de la *stoá* Pecile, se amplía posiblemente al doble el canal del río Erídano.[72] Al suroeste se situaba el *strategeîon*, dudoso como obra de época de Pericles, que, al presentarse como un *herôon*, identificaba la propia función de la estrategia con los héroes tradicionales. No hay muchas pruebas de que allí residieran los estrategos, pero existe un *Héros Strategós* que recibía culto en Atenas a quien estaba dedicada una inscripción hallada justamente al este del *Metrôon*, por lo que el recinto se interpreta como posible lugar de culto.[73] Plutarco (*Nicias*, 15,2) cita el *stratégion* como lugar donde estaban reunidos los miembros del colegio de los estrategos en un momento determinado en época del personaje biografiado.[74] La *stoá* del sur I era una construcción no monumental, que contenía las dependencias de los magistrados[75] y parece responder a la tendencia de la época final de la guerra en que se buscaba la profesionalización de determinadas actividades públicas como la de los *thesmóthetai*.[76] La Casa de la Moneda, el *argyrokopeîon*, al este de la estoa del sur, se edificó también a finales del siglo. En él había de colocarse el decreto referente a la moneda cuya fecha se discute entre 440 y 420.[77] Importaría la determinación de las fechas para concretar los aspectos evolutivos del imperio en tanto en cuanto representa la prueba de que se establecen medidas coercitivas sobre los aliados en el plano puramente financiero. La consecuencia sería que el edificio estaba hecho o no desde los momentos conocidos como la crisis de los cuarenta o sólo se probaría su existencia en época de guerra. En cualquier caso, entonces se da ya como seguro el funcionamiento de instituciones sólidas dedicadas a regular las relaciones entre Atenas y sus aliados. En cambio, la remodelación de la Pnix, al final de la guerra, vendría a ser símbolo de la derrota democrática.[78] De este modo, el final de la democracia en la guerra se manifiesta así, tanto en el plano teórico, cuando el urbanismo adoptado por Pericles se utiliza para la rebelión

antiimperialista, como en el plano de las construcciones concretas, donde la línea autoritaria y tradicionalista se impone hasta el punto de marcarse, en las líneas contrarias al *dêmos*, las mismas disposiciones topográficas de los lugares donde se reúnen las instituciones más identificadas con el *dêmos* mismo. En esta línea se sitúa la destrucción de los muros del Pireo por los Treinta el año 404, como la narra Jenofonte (*Helénicas*, II,1).[79]

16. LA HISTORIOGRAFÍA[1]

En este capítulo, antes que de un problema de fuentes, cuyo enfoque se desprende con claridad de los resultados aquí obtenidos, que se deben fundamentalmente al uso de una concepción totalizadora del fenómeno histórico, se trata más bien del estudio de la historiografía como fenómeno histórico ella misma, como resultado de las propias condiciones de la guerra del Peloponeso y de su desenlace. En la idea de que la guerra misma fue por lo menos tan trascendente como la concibió Tucídides y de su proyección posterior como fenómeno en que se cuajaron importantísimas consecuencias para la historia posterior de Grecia, resulta de gran interés intentar profundizar asimismo en la imagen creada en los historiadores posteriores, no sólo tributarios de las fuentes que utilizan, sino deudores de una concepción de la historia que de hecho se fragua allí. El problema es que la lejanía, luego, no produce la capacidad de análisis, sino virtual olvido de los conflictos patentes, dado que la vigencia de las relaciones humanas, democráticamente puestas de manifiesto en la época de la guerra, se oscurece cuando se imponen los sistemas autoritarios que culminan en el Imperio romano. Los historiadores ya sólo serán capaces de observar aspectos anecdóticos y lo que, en el caso de Tucídides, era un método para profundizar en las relaciones sociales, como es el uso de los discursos contrapuestos, tiende a convertirse, salvo excepciones, en procedimiento retórico con el que, de todos modos, los historiadores señalan a veces su perplejidad ante los cambios de la evolución real. Por tanto, en este capítulo, se prestará atención principalmente a la realidad social, la evolución de la sociedad ateniense durante la guerra del Peloponeso, que permitió dar una guía al pensamiento historiográfico, como para que, incluso cuando los historiadores no estaban en condiciones de profundizar de la misma manera, su labor quedara marcada por los métodos entonces iniciados. En definitiva, todo el debate historiográfico de la Antigüedad parte de la posibilidad de cada época para comprender los problemas percibidos por los hombres de la democracia ateniense.[2]

En este sentido, puede decirse que la historiografía correspondiente a la guerra del Peloponeso y a las transformaciones históricas ocurridas en el seno de la ciudad de Atenas es la que va de Heródoto a Tucídides. En ambos se hace evidente que la centralidad del tema de la guerra responde a un

designio constante y deliberado,[3] porque en definitiva la guerra es el marco donde se desarrollan los procesos básicos de la sociedad que son, en realidad, los que despiertan su atención como historiadores. La preocupación histórica del primero de ellos se ve impulsada por los problemas del imperialismo que se vinculan al inicio de la guerra. Así, por ello, se plantea dicha cuestión, traspuesta desde las vivencias del historiador, en que el poder se ejerce entre griegos, a las experiencias pasadas en que el imperialismo estaba representado por una potencia bárbara, cuyos componentes se consideran, por otra parte, todos esclavos, salvo el propio rey de los persas. Por ello es importante el hecho mismo de que Heródoto haya terminado su narración en la conquista ateniense de Sesto (IX,114), cuando el problema imperialista empieza a dejar de ser el que se identifica con las relaciones entre griegos y bárbaros para iniciarse una nueva relación de poder, entre griegos. Por ello es igualmente importante que Tucídides (I,89) empiece con el mismo acontecimiento la historia de la formación del imperio ateniense.

De este modo, la guerra de conquista de los persas, punto de partida de las preocupaciones que sirven de elemento catalizador a la historiografía como tal,[4] se convierte en el precedente de una nueva guerra imperialista, esta vez protagonizada por los mismos atenienses, los que pasaban a justificar su actual dominio en su anterior defensa de la libertad. La cadena de causas que se remontaba al rapto de Europa tiene una nueva continuidad en el imperio ateniense.[5] Por ello se ha insistido[6] en la importancia que tiene para leer a Heródoto comprender que sus «lectores» conocían las consecuencias de las guerras médicas en el plano de las relaciones entre ciudades griegas.[7] Desde un nuevo conflicto entre griegos se plantean los problemas del conflicto entre libres griegos y no libres bárbaros, que además se define como precedente del actual. En las guerras médicas, el despotismo persa tenía entre los griegos una institución relativamente paralela representada por la tiranía. La guerra, como lucha por la libertad, tenía en correspondencia un paralelo interno representado por la resistencia a la tiranía. Sin embargo, todos los juicios y referencias vienen profundamente matizados por las relaciones entre griegos y bárbaros.[8] Así pues, en el desarrollo del despotismo imperialista, que tiene su punto de partida en la descripción de la figura de Creso, víctima de la *hýbris* como Polícrates de Samos, la inflexión fundamental se lleva a cabo cuando se inicia el imperialismo ateniense desde el que se observa todo el proceso, pues aquí se rompe la identidad del despotismo con el bárbaro o con los tiranos imitadores de los bárbaros.

Las guerras médicas son originariamente la expresión de la lucha por la libertad, lo que permite elaborar las diferencias conceptuales entre griegos y bárbaros para la afirmación de la libertad griega que lleva consigo paralelamente la esclavización del bárbaro. Aquí se sitúa el desarrollo máximo del sistema de la *pólis* esclavista en la formación de las relaciones de dependencia derivadas del dominio del Egeo y de sus costas. Por ello, el interés de Heródoto por el comercio y por las masas serviles de oriente, separadamente,[9] suple la atención directa al trabajo esclavo entre los griegos, pues así revela

cómo el proceso relacionado con las vicisitudes de la guerra se vincula a la formación de un sistema en que la esclavitud mercancía se nutre fundamentalmente de la existencia de un oriente productor de masas esclavas. Con el dominio del Egeo se asienta dicho sistema, el que permite dar un giro en las relaciones internas de la ciudad de Atenas hacia una democracia donde es verdaderamente libre el ciudadano, incluso el no poseedor de tierras. Ello constituye el escenario real y el trasfondo ideológico de la *Historia* de Heródoto. Ahora bien, en la victoria frente al bárbaro nace también el peligro de la lucha entre griegos, situado simbólicamente en la toma de Sesto por los atenienses. De la victoria frente al bárbaro esclavo que afirma la libertad griega y la esclavización del bárbaro nace la lucha entre griegos que permite la esclavización de los griegos. Ahí se sitúa la intuición de Heródoto cuando abandona el tema sólo continuado por Tucídides, que lo hace ya con otro espíritu, derivado del conocimiento de las consecuencias últimas del proceso.[10]

En la obra de Tucídides se produce igualmente un movimiento de inversión en varios momentos del proceso narrativo. En Pilos los atenienses pasan a ocupar las posiciones propias de los espartanos. En Sicilia, luchan como soldados de infantería y quedan encerrados en la bahía de Siracusa como antes habían quedado los espartanos.[11] También éstos experimentan paralelamente un profundo proceso de cambio, cuando Brasidas emprende la expedición de largo alcance hacia las costas del norte del Egeo, para acabar con los apoyos atenienses, pero también para dar un nuevo impulso a la flota espartana, a base de enrolar hilotas y darles un estatuto especial, de brasideos, en el proceso de transformación requerido para que pudieran remar en la flota como hacían los *thêtes* atenienses. Pero los espartiatas no se fiaron e hicieron desaparecer a los hilotas que creían haber alcanzado la libertad, por lo que se agudizaron las contradicciones internas espartanas, lo que favoreció la huida de hilotas apoyada por los atenienses[12] y dio un nuevo giro a la estrategia de éstos consistente en prestar ayuda desde el centro controlado de Pilos. Las transformaciones de la guerra derivan de la agudización del conflicto social dentro de las ciudades, porque ahí se revela la nueva situación, la que lleva a la dependencia nueva de griegos por griegos. La guerra se convierte en *stásis*,[13] porque las dependencias dominantes tienden a hacerse internas, y no dependencias de bárbaros bajo griegos.[14]

Por ello, para Tucídides, la causa de la guerra es el temor, no sólo porque todos temían caer en una forma de *douleía* bajo el poder de Atenas, sino porque los mismos atenienses, en el desarrollo inmediato del conflicto interno, temen que la derrota en la guerra represente la caída en la verdadera *douleía*.[15] La guerra es el escenario en el que evolucionan las condiciones internas de dominio y por eso para Tucídides es tan importante como fenómeno, porque en ella se revela la verdadera naturaleza de los hombres, la que lleva a unos a dominar sobre otros, a los fuertes a dominar sobre los débiles y a éstos a defenderse de los fuertes. El que no esclaviza es esclavizado y el débil necesita constantemente estar en acción para evitar la caída, no puede permitirse la *hesychía*, su característica es la *polypragmosýne*. Tucídides per-

cibe que la violencia de la guerra se desenvuelve en el interior de las ciudades, en las relaciones de los hombres entre sí, consistentes en intentar dominar y procurar no ser dominados.

Tucídides refleja las transformaciones de la ciudad también en el plano individual. Cleón, el nuevo político capaz de conducir a las masas, heredero en cierto modo de Pericles justamente en ese sentido, representa sin embargo al mismo tiempo la más violenta inversión. Cleón se muestra partidario del uso de la violencia allí donde Pericles mostraba la eficacia de la *cháris*. Ésta, en cambio, desde el punto de vista de Cleón, sólo sirve para que los demás los consideren serviles. De este modo, en los argumentos individuales, Tucídides señala la relación dinámica entre poder y servidumbre que atenaza a la sociedad ateniense. Si no emplea la fuerza y el miedo, puede caer en la esclavitud; el terror se vuelve en amenaza contra el *dêmos*. En la expedición a Sicilia se interfieren los acontecimientos relacionados con la figura de Alcibíades, que coincide con la democracia y representa al mismo tiempo un peligro para ella. En Esparta, Alcibíades se declara contrario a la democracia y Tucídides parece apoyar lo que significa una línea política en este mismo sentido,[16] pero el historiador sabe que Alcibíades era tenido como aspirante a la tiranía. En definitiva, el problema estriba en la capacidad de Tucídides para recuperar las vicisitudes por las que pasa la concordia en Atenas, donde ahora personajes como Alcibíades se encuentran con dificultades de entendimiento con el *dêmos*, porque sus aspiraciones hegemónicas pueden coincidir con un *dêmos* hegemónico, pero no con un *dêmos* derrotado. De hecho, crece como consecuencia la discordia que permite a Tucídides percibir los peligros de la colaboración con la democracia de personajes como Alcibíades. El giro externo y el giro interno se entrecruzaban a través del eje representado por las condiciones históricas que permitían la concordia y la democracia sin tiranía. Ahora la democracia y la tiranía adoptan nuevas formas para relacionarse entre sí, pues el *dêmos* puede apoyar al presunto tirano que lo lleva a la conquista y temer al posible tirano que lo va a privar de las condiciones políticas que permiten su hegemonía social. Por ello, el demócrata Tucídides, que confía en principio en las decisiones de las ciudades, se hace partidario de los Cinco Mil, como única solución a la *stásis*, porque la democracia podía llegar a representar la falta de concordia, de *xýnkrasis*, la división de la ciudadanía.[17] De este modo, se muestra una vez más cómo, en la concepción histórica de Tucídides, la inversión historiográfica responde a la inversión producida en la realidad social. Ello se revela asimismo en la consideración de las circunstancias que rodean los momentos finales de la década de los años anteriores al 411. La ocupación de Decelia resultaba problemática por el hecho de que la falta de producción de las tierras hacía necesaria la importación. Ello mismo, en el discurso de Pericles del libro I,143, más bien era considerado un síntoma, positivo, de que los atenienses podrían llegar a considerarse una isla que sobrevive gracias a las importaciones desde el exterior. Ahora bien, la guerra decélica puso las condiciones que favorecían al final de la década la huida de esclavos, con lo que

se veían en peligro los fundamentos de la sociedad democrática. De este modo, cuando las posibilidades materiales de la concordia dentro de la democracia se veían en peligro, para Tucídides sólo existe la posibilidad de *xýnkrasis* en el régimen oligárquico de los Cinco Mil, cuando la convivencia consiste en la exclusión de los que carecen de *hópla*, la clase que constituye el *dêmos* subhoplítico.

En la *Historia* de Heródoto, Atenas aparece como la salvadora de Grecia, al crear las condiciones para el desarrollo máximo de la esclavitud basada en el dominio exterior, en un mundo dividido entre Grecia y los bárbaros. El imperialismo se revela como la causa del imperialismo, en una sucesión constante de causa y efecto que remonta sus orígenes a tiempos remotos, atravesando la frontera entre los tiempos de los hombres y los tiempos de los héroes. El proceso aparece como un movimiento progresivo en que se asienta la sociedad de la *pólis* democrática, hasta llegar a un final ante el que el historiador establece los límites de su indagación, cuando ya los conflictos experimentan un giro de trascendencia incalculable para él. Para Tucídides, en cambio, toda la *Historia* se sitúa en el presente y en Grecia. El mito sólo representa un instrumento para el establecimiento de la analogía. La guerra de Troya o la talasocracia de Minos importan como puntos de referencia para exaltar la guerra del Peloponeso y el imperio ateniense, respectivamente. La guerra del Peloponeso aparece así como el fenómeno más importante de la historia, porque en ella se operan los cambios más determinantes al revelarse la verdadera naturaleza humana. En el fondo de la guerra se encuentra la lucha política entre griegos, que encubre, en Atenas, la lucha entre ciudadanos.

Por ello, en el plano historiográfico, el tema principal de la obra de Heródoto es el hallazgo de la alteridad, de los elementos diferenciadores entre griegos y bárbaros, mientras que para Tucídides el eje es la *stásis*, el conflicto interno que hace de la guerra del Peloponeso una guerra civil. En definitiva, Heródoto elige como tema el punto culminante de un proceso en el que se forma la sociedad libre de los griegos basada en esa alteridad, al que se pone un sorprendente punto final en la conquista de Sesto, mientras que Tucídides estudia el final de las libertades del *dêmos*, en un conflicto interno paralelo al que se desarrolla entre ciudades con el nombre de guerra del Peloponeso. Ésta, en efecto, viene a formar el escenario en que se precipita la sociedad ateniense para poner las bases de una nueva forma de esclavización del *dêmos*. En este sentido, Tucídides aparece como historiador, no sólo por el hecho de buscar los datos reales que se conviertan en apoyo de su visión del presente, sino también en el sentido de valorarlos a través de la analogía, en busca de su *grandezza*,[18] como era grande la guerra del Peloponeso, es decir, de su significación en el proceso cambiante de las relaciones humanas. Así se da relieve a los cambios fundamentales, los que revelan la transformación interna, lo que da sentido a la *axíosis* de III,82,4, como modo de valorar el punto clave del proceso en que se manifiesta la *stásis*.[19] Allí, el cambio de la realidad histórica se refleja en el cambio en el sentido de las

palabras,[20] lo que pone de relieve la relativa conciencia del historiador, capaz de percibir las relaciones existentes entre la realidad y las formas de expresarla, la realidad profunda de su propio discurso histórico. Por ello, la historia de la *stásis* transforma a Tucídides en un historiador de la lengua.[21] En definitiva, así se colocaba dentro de una corriente intelectual preocupada por estos problemas, los que derivaban de cambios reales y hacían que el problema semántico se planteara como síntoma de transformaciones profundas.[22] En cierto modo, los grandes debates, el de Mitilene y el de Melos, son en gran medida también debates sobre el léxico, porque las palabras revelan las transformaciones profundas de la realidad. La expresión más dura tiene lugar seguramente en el diálogo entre atenienses y melios,[23] en que el autor prescinde del sistema generalizado de los discursos contrapuestos, seguramente porque la dureza de la situación representaba un espejo de la dureza del mundo real, donde ya el sistema sofístico de la contraposición de opiniones convincentes dejaba de ser eficaz. La explicación se encuentra en las circunstancias del desarrollo de la ciudad, sobre todo en su cambio hacia una transformación interna de lo que primero se había manifestado como desarrollo externo, imperialista, causante del miedo al tiempo que provocado por el miedo a que la falta de dominio determinara la conversión del *dêmos* en clase dependiente. En el texto de Tucídides, según determinados análisis,[24] cabe encontrar los síntomas de que el historiador veía en la actitud de los melios la causa de la irritación de los atenienses, que así ven despertarse su espíritu imperialista ante ciertas preguntas inoportunas, cuando ellos se habían mostrado dispuestos a tomar una actitud benevolente. Para otros,[25] Tucídides pone el énfasis en los aspectos destructivos de un patriotismo inútil, cuando habría sido mejor para los melios incorporarse al imperio.

Como Heródoto, Tucídides es hijo de su tiempo.[26] Su estudio como fuente está sometido a las reglas propias del estudio de la historiografía. No es lógico esperar que refleje la realidad de manera absolutamente objetiva, aunque el análisis de su obra en sus condiciones propias permite observar hasta qué punto, como tal obra no objetiva, refleja también la realidad, e incluso la refleja objetivamente, como se ha puesto de relieve a través de análisis concretos,[27] precisamente porque en su situación histórica estaba en condiciones de acceder a determinados conocimientos y le interesaba reflejar al detalle ciertos aspectos que ponían de relieve de modo especial las justificaciones de su actitud ante la globalidad de aquélla. El mismo desarrollo de la ciudad favoreció en época de Tucídides el uso de documentos,[28] no sólo porque en el plano práctico se llevara a cabo su redacción, pues posteriormente otros historiadores prescinden de ellos, sino porque debía de interesarle de manera especial el modo en que se configuraba el estado al tiempo que entraban en crisis las relaciones humanas que lo sustentan. No hace falta estar fuera de la realidad para hallarse en condiciones de reflejarla, dentro de los límites propios del hombre inserto en sus propias circunstancias históricas, límites que constituyen al mismo tiempo su grandeza, pues no hay verdadera preocupación histórica sino a través del estímulo derivado de la preocupación por

conocer las características de lo que rodea al sujeto interesado. Por ello, Tucídides es un historiador cuyas condiciones históricas le permiten reflexionar sobre la historia.[29]

Tucídides, historiador y al tiempo producto histórico, se convierte así en un fenómeno interesante y digno de estudio. Sin embargo, las consecuencias de ese estudio sirven como elemento básico para el conocimiento de la historia tratada. Como hijo de su tiempo y de la democracia ateniense, Tucídides está impregnado del papel de la retórica en la vida pública y sabe, por ello, que los acontecimientos históricos están en una íntima relación con los debates que tratan de ellos. Para él, los hombres y las relaciones entre los hombres influyen en el lenguaje.[30] Cuando Tucídides hace uso de los discursos para referirse a una situación conflictiva, es prácticamente seguro que no está reproduciendo literalmente ninguna exposición pública real, pero con ello reproduce estilística y retóricamente las indeterminaciones de la realidad, porque el historiador no estaba en condiciones de realizar una exposición lineal a causa de que la realidad no era lineal ni se expresaba de modo lineal. Tucídides, como historiador retórico, recrea la realidad conflictiva y las preocupaciones de los hombres que vivían la guerra del Peloponeso de modo históricamente más real, más profundo y más capaz de llegar al fondo de la cuestión que si reprodujera documentos, como hace a veces, para cada una de las circunstancias tratadas. Los agones retóricos son menos frecuentes en los libros V y VIII, lo que se ha interpretado de diversas maneras, hasta el punto de llegar algunos a negarle a Tucídides la paternidad de los mismos. Sin embargo, más que de un cambio de autor, podría pensarse en el resultado de la confluencia entre las presiones que sobre él ejercen las circunstancias críticas de la realidad y las vicisitudes de su biografía. Así, es posible analizar en el libro VIII la presencia germinal de varios agones, donde se debaten las distintas corrientes existentes dentro de la oligarquía.[31]

De otro lado, Tucídides es también un historiador dramático y procura dar a los hechos un giro en ese sentido, paralelo a los métodos de la tragedia vigente en esos momentos, en que la *peripéteia*, o transformación de un proceso en otro que se dirige en sentido opuesto, marca el punto clave del dramatismo. La cuestión es si estas circunstancias invalidan o no el uso de Tucídides para el conocimiento de la historia de la época. Por una parte, a pesar del carácter dramático de la obra y del uso de la *peripéteia*, incluso en los casos más destacados como en la expedición a Sicilia, en la caída de Alcibíades o en el papel de Nicias, puede notarse el cuidado por determinar la coherencia de los hechos.[32] De todos modos, más importante es probablemente intentar penetrar en la historicidad del método mismo, pues no resulta tan sencillo como comprobar que usa métodos de la tragedia y deducir que imita un género verdaderamente vigente en la Atenas de su tiempo. Por el contrario, la existencia de la tragedia como fenómeno cultural coincidente con este modo de hacer historia parece indicar que las realidades del momento imponen una determinada percepción del mundo cuyo resultado es la tragedia y la forma de hacer historia de Tucídides, por lo que éste se con-

vierte en testigo, incluso en el plano estilístico, de las realidades sociales del momento tratado. Ahí, en efecto, era evidente que lo positivo, el imperio ateniense, podía transformarse en su contrario, la esclavización del *dêmos*.

El final de la *Historia* de Tucídides en el año 411, abrupto e inesperado, injustificado por muchos conceptos, tal vez revele también las preocupaciones del historiador, que seguramente quería ver en la *xýnkrasis* representada por los Cinco Mil un punto en que concluyeran los problemas de la ciudad. Más evidente es el final de las *Helénicas* de Jenofonte, en que el historiador pone de relieve, en cambio, que nada se había solucionado. Aquí, aunque de una manera un tanto confusa, el historiador socrático pretende establecer los vínculos entre la guerra del Peloponeso y la continuación de la historia griega en el siglo IV, donde la búsqueda de soluciones se orienta hacia formas monárquicas relacionadas con las tradiciones espartanas. La realeza oligárquica, que en la ciudad de los lacedemonios representaba un modelo digno de imitación para las oligarquías atenienses, cobra un nuevo sentido cuando los espartanos alcanzan la victoria y se dedican a difundir una nueva forma de hegemonía a lo largo del Egeo. No es sorprendente que esta nueva remodelación de la realidad coincida con una nueva forma de percibir al imperio persa, donde se destaca el papel que puede esperarse de Ciro el Joven y la configuración helénica de la figura de Ciro el Viejo en la *Ciropedia*.[33] Con todo, el final de las *Helénicas* y los escritos sobre el poder personal, así como los *Ingresos*,[34] ponen de relieve la perplejidad de Jenofonte ante la marcha de los acontecimientos, pues no deja de tener puestos sus objetivos dentro de las formas organizativas representadas por la *pólis*. De este modo, los episodios finales de la guerra del Peloponeso suponían un elemento especialmente destacado como objeto de reflexión, al ponerse de relieve las contradicciones de la democracia y de los protagonistas de una política que trataba de conservar las tradiciones dentro de esa *pólis*, en un arco que va desde la conservación del sistema y su uso personal, como en el caso de Alcibíades, a la destrucción del mismo a través del establecimiento por métodos tiránicos del sistema oligárquico, como en el caso de Critias. Como Jenofonte, ambos personajes se vinculan al socratismo, donde se revela la amplia gama de posibilidades concretas que salían de la escuela del filósofo cuando trataba de aplicarse en la práctica la doctrina que consideraba inadecuado el modo de actuar de Pericles. Posiblemente, era Alcibíades el que podía resultar, en su actuación concreta, más próximo a éste, sólo hasta que los problemas derivados de la expedición a Sicilia lo empujaron a acercarse a los lacedemonios. Sin embargo, la actuación posterior a 411 pudo ser recuperada por algunos de los participantes en ambientes socráticos. Se planteaban que tal vez con un personaje así fuera posible recuperar los aspectos positivos de la *pólis* sin caer en la derrota. Las contradicciones eran especialmente evidentes en otros personajes, como Terámenes, alabado por Jenofonte y, luego, por Aristóteles. Los caracteres individuales y las vicisitudes biográficas son claramente diferentes, pero las condiciones en que nacen las posturas coinciden, hasta que, al final, una parte del socratismo se manifestó de forma violenta en la figu-

ra de Critias dentro de los Treinta. Jenofonte prefiere a Terámenes y, seguramente, también habría preferido a Alcibíades, curado de los excesos democráticos después de su acercamiento a Esparta. Por eso, algunos autores[35] observan con suspicacia la narración de Jenofonte de las batallas de Notio y Cícico, como influida por las simpatías hacia Alcibíades, y prefieren la versión de Éforo transmitida por Diodoro y las narraciones de los *Hellenica Oxyrhynchia*.

Jenofonte, objetivo y distante, sin dar aparentemente opiniones personales, se revela como historiador implicado en las contradicciones del momento en que vive, heredero de las consecuencias de la guerra del Peloponeso, en busca de nuevas soluciones donde renovación y conservación se entremezclan conflictivamente, en la confianza en individuos sobresalientes capaces de alcanzar formas matizadas de realeza, nunca tiránicas, dentro de la *pólis*, donde las posibilidades de un dominio externo no impliquen nunca la vuelta a formas imperialistas como las que apoyan la democracia radical de la guerra del Peloponeso. En ella, el *dêmos* llegaba a cometer injusticias como la condena de los generales de las Arginusas, pero Jenofonte no percibía la contradicción de que su admirado Terámenes estuviera entre los que con más violencia defendían la inminencia del castigo. El ateniense aparece así como representante historiográfico de los sectores oligárquicos que empiezan a ver en las consecuencias de la guerra del Peloponeso los problemas críticos que sacudían Atenas y Grecia en la primera mitad del siglo IV.

17. LA SOCIEDAD ATENIENSE DURANTE LA GUERRA DEL PELOPONESO EN LA PERSPECTIVA INTELECTUAL DEL SIGLO IV

El siglo IV representa una época de grave crisis en el sentido de ser el escenario de profundas transformaciones, donde los elementos que sustentaban la ciudad democrática, e incluso la ciudad hoplítica, tendían a verse eliminados para implantarse los reinos helenísticos. Ello dio lugar a corrientes de gran riqueza intelectual en las que el componente crítico desempeña un importante papel y tiene como objetivo principal la época de la guerra del Peloponeso. Para los principales representantes de las corrientes de la época, ahí había que buscar las causas de la transformación y terminar encontrando la vía alternativa en formas políticas bien diferentes a la ciudad-estado. Para Platón es tan importante la guerra del Peloponeso que sus diálogos socráticos están situados mayoritariamente en ese escenario.[1] La oratoria del siglo IV, heredera del movimiento sofístico del siglo V, se adapta a las nuevas realidades sin dejar de preocuparse por los antecedentes, porque intenta buscar soluciones alternativas en un movimiento en que se debate el pasado inmediato y los proyectos de futuro. La sistemática política de Aristóteles, anclada en su época, se basa en estudios específicos que tienen un fuerte apoyo en la realidad ateniense del siglo V y en la guerra del Peloponeso. De hecho, ahí acaban sus reflexiones en la parte dedicada en la *Constitución de Atenas* al estudio de la historia política ateniense.

En la *Carta VII*,[2] dirigida a los parientes de Dion, posiblemente en el año 353, Platón hace algunas referencias biográficas de interés para la determinación de las condiciones que llevan a la formación de su pensamiento, sobre todo las atribuidas a los momentos iniciales de su vida en la guerra del Peloponeso. Seguramente nació en 427 en el seno de una familia aristocrática, que por vía materna se vinculaba de modo directo con Cármides y Critias, activos políticos antidemócratas relacionados con los hechos finales de la guerra y con el magisterio de Sócrates.

En la citada *Carta*, a partir de 324B, se refieren precisamente los momentos últimos de la contienda y la instauración del régimen de los Treinta,

de donde parecen surgir las preocupaciones de Platón. En ellos puso el filósofo sus esperanzas, pero pronto vio que su régimen era peor que la democracia, cuando quisieron obligar a Sócrates a eliminar a Leonte de Salamina. Sócrates se mantuvo firme, como, según Jenofonte, se mantuvo firme frente a la democracia cuando querían condenar en un solo juicio a los generales de las Arginusas.[3] Así, los Treinta llegaron a atacar a los oligarcas, como se vio de una manera especialmente destacada en el caso de la condena de Terámenes. La oligarquía tiende, pues, a perjudicar incluso a los «buenos», con la muerte o con la privación de la ciudadanía y de los derechos políticos. Por ello parecía que la reacción antioligárquica podía representar la moderación, pero, con la muerte de Sócrates (352B), Platón vio que sólo había refugio en la filosofía.

En la *Apología*, según Platón (18BD), Sócrates trataba de distinguir dos tipos de acusaciones entre las que se hacían contra él. El primero se relacionaba con la figura representada en las *Nubes* de Aristófanes, el Sócrates que piensa en el cielo y hace fuerte el argumento débil.[4] Meleto, en cambio, recogía un segundo tipo de acusaciones, referentes a la piedad de Sócrates, donde se incluía la corrupción de la juventud.[5] Por ello Sócrates se empeña tanto en marcar su diferencia con los sofistas (19E), cuya educación resulta ser una alternativa a la propia del ciudadano, de tipo familiar, como en mostrar su proximidad a personajes de la democracia, del tipo de Querefonte (21A), definido como su *hetaîros*, que huyó en la época de los tiranos y «regresó con vosotros». Por su parte, Meleto (24E-25A) se presenta como acérrimo partidario de las instituciones democráticas, mientras que Ánito se separa de la acción de los sofistas.[6] Ante la ambigüedad de los personajes de la nueva democracia posterior a la guerra del Peloponeso, Platón acentúa la ambigüedad de Sócrates, que se opone por igual a oligarcas y demócratas radicales, al mismo tiempo que define su oficio como opuesto al de los sofistas. Para afirmarse en su postura, la práctica como fiel ciudadano hoplita podría convertirse en el argumento más válido (28DE), puesta de manifiesto en la participación en combates como los de Potidea, Anfípolis y Delio durante la guerra del Peloponeso. Es muy posible que sean precisamente las transformaciones que afectan al hoplita las que justifican el desplazamiento de posturas que, de un lado, convierten a Sócrates en ideólogo de la oligarquía y, de otro, permiten el mantenimiento de los lazos de la *pólis* que caracteriza sus adhesiones legales en el momento de la condena. Por ello Platón está en condiciones de enarbolar su figura cuando intenta plantear una renovación radical de la sociedad sobre la base de la renovación teórica de los rasgos de la ciudad tradicional. Por ello también tuvo que buscar la solución en el exterior, en los viajes a Siracusa a partir del año 388, donde conoce a Dion durante la tiranía de Dionisio. Todavía después de la fundación de la Academia, en 366, volverá a viajar a Siracusa, donde ahora era el tirano Dionisio II, pero sus intentos terminan en la acusación de participar en conspiraciones junto con Dion. El tercer viaje, en 361, representó un nuevo fracaso, con la muerte de éste, con quien había vuelto a conspirar. En 348-347 Platón mue-

re sin haber visto nada que pudiera representar ni de lejos lo que él había planteado.

La figura de Platón resulta así significativa de las formas de reacción teórica ante una realidad incontrolada, que se analiza desde su tiempo, pero a base de diálogos situados escenográficamente en la época de la guerra del Peloponeso, punto de arranque básico para explicar la realidad presente en el imaginario de Platón, lo que constituye el factor historiográfico fundamental para explicar el pensamiento del propio Platón. El diálogo será el reducto expresivo de los amigos que formaban las antiguas *hetairíai* aristocráticas, recluidas en ámbitos casi clandestinos durante el período de apogeo de la democracia. Ese era el lugar propio para la transmisión de ideas como la que había servido de motivo a las acusaciones contra Sócrates, a quien se quiere representar, a pesar de todo, como buen ciudadano que acepta las leyes de la *pólis*. En esta forma de *pólis* que Platón proclama, la actividad de la *hetairía* sería la propia del ciudadano y existiría como modo, no de expresar ideas en ámbito reducido, sino de gobernar la ciudad misma.

La educación alternativa a la *paideía* propia de la *hetairía*, la educación de la *pólis* democrática, se ha mostrado totalmente negativa, en los sofistas y en los políticos. La época de Pericles, dirigente del *dêmos*, no representó, según el Sócrates de *Gorgias*, ninguna mejora del *dêmos* mismo. Allí se mezclan la retórica y la política para dar como resultado, entre la guerra del Peloponeso como escenario general y la expedición a Sicilia como escenario particular, un funcionamiento inaceptable de la Asamblea, la actuación injusta de los tribunales en que los oradores se dedican a adular al *dêmos*, la política de Pericles consistente en fomentar los peores instintos del *dêmos* a través del *misthós*, la presencia negativa del protagonismo de las naves y la construcción de murallas como modo de aislamiento de la ciudad en relación al campo, así como la degeneración de personajes virtualmente valiosos, como Alcibíades. *Gorgias* muestra cómo en la guerra del Peloponeso se ha fraguado todo lo negativo que existe en la Atenas posterior, donde se desarrolla la labor política e intelectual de Platón. En ese diálogo ya se encuentran los presupuestos que llevarán a situar el origen de la crisis por la que se destruyeron los rasgos propios de la ciudad arcaica en la batalla de Salamina,[7] como consecuencia de la cual se desarrollaron las formas democráticas que se identifican con la época de la guerra del Peloponeso. Ninguno de los políticos, desde entonces hasta Pericles, ni Temístocles ni Cimón, fue causante de verdaderos bienes para los atenienses.[8]

En la gran construcción platónica representada por las *Leyes*, la cuestión de la nueva colonia planteada como ciudad ideal se define a partir de los problemas derivados de las guerras médicas y, concretamente, desde Salamina. Se busca volver a la concordia entre griegos y entre atenienses, que se ha roto en la guerra del Peloponeso como consecuencia de las condiciones que han evolucionado a partir de aquella batalla naval. Es mejor para ello situarse lejos del mar, para evitar los tráficos que rompen la concordia y el protagonismo de la marina que crea malos hábitos, como el de que los soldados

puedan huir con facilidad de los campos de batalla, en lugar de caer en ellos como el valeroso hoplita espartano de Tirteo. Sin embargo, mejor modelo que Tirteo es Teognis, porque se preocupó de los problemas del dominio interno para conseguir la paz y la concordia, identificada con la *philía* aristocrática, sin murallas como las que promovió la democracia en las épocas de Temístocles y de Pericles. La ciudad que se supera a sí misma es el escenario donde triunfan los mejores, frente a la ciudad de la guerra del Peloponeso, en que lo injusto triunfa sobre los mejores. La nueva ciudad se remonta a la relación entre Minos y Teseo, causa remota y mítica en que se asienta la convivencia ofrecida por Platón, renovadora y tradicional. Así, en el contraste entre el ateniense y el cretense que protagonizan el diálogo, más que encontrarse el modelo en una forma de organización estatal de las que suelen identificarse con los dorios,[9] el modelo platónico se halla en el pasado mítico, referente último a los tiempos anteriores a la guerra del Peloponeso y a sus precedentes en la batalla de Salamina. Entre *Leyes* y *Timeo*, Platón establece un puente conceptual sobre la base de que el legislador viene a ser como el demiurgo de las relaciones humanas.[10]

Así, la referencia citada se señala claramente en *Timeo* y *Critias*. El modelo se halla allí situado de modo patente en la Atenas primitiva, que se define además como alternativa a un poder bárbaro representado por los Atlantes, portadores de un imperio marítimo que los lleva a la destrucción. La Atenas anterior al imperialismo se presenta como la vencedora del imperialismo de los Atlántidas, los que poseen naves y disfrutan de una prosperidad creadora de una indecencia que a algunos les parece bella. Pero el brillante poder primitivo lleva por sí mismo a la decadencia. Ahora bien, en la nueva Atenas vencedora del imperialismo, el ejército está formado por hombres liberados del trabajo de la tierra, que queda en manos de masas dependientes. La descripción viene de la mano de una tradición conocida a través de Solón, representante de la Atenas arcaica, de la utopía ateniense del buen gobierno, de la *eunomía*, con lo que las realidades arcaicas quedan manipuladas para adaptarlas a las aspiraciones platónicas tendentes a crear un sistema de dependencia colectiva, basado en la agricultura y la autarquía, con visos de laconismo. Sin embargo, se muestra claramente la inclinación a que este laconismo se ejerza sobre todo hacia el interior, al margen de cualquier intento imperialista. La ciudad que domina sobre sí misma domina masas suficientes para reproducir internamente las relaciones de dependencia.

En *Critias* se pone de nuevo de relieve el efecto contraproducente del poder y de la ambición de los Atlántidas. El personaje de Critias se presenta como heredero de Solón, con lo que se tiende a legitimar su actitud en la oligarquía de los Treinta. En definitiva, sólo se trataría de un intento frustrado y, por ello, descontrolado de realizar una reforma positiva, consistente en volver a la Atenas tradicional. De este modo, el pensamiento político platónico, en su etapa final, viene a representar la elaboración teórica de la reacción ante el desarrollo imperialista que culminó y se transformó en la guerra del Peloponeso.

Alcibíades I tiene la característica principal de referirse a uno de los personajes más significativos de la Atenas de la guerra del Peloponeso en sus momentos más críticos. El diálogo trata de los peligros de la ambición y de la necesidad, frente a ella, de evitar la *stásis* y mantener la concordia. Ésta se define, en términos de solidaridad aristocrática, a través de la *philía*, de modo que se evite todo conflicto interno. Así se determina la diferencia de la guerra entre griegos con la guerra contra los bárbaros, pues la primera destruye la *philía*. Sin embargo, el interés del diálogo se sitúa principalmente en las características propias del personaje protagonista, que refleja las contradicciones del aristócrata dentro de la democracia en la época de la guerra del Peloponeso, de la guerra entre griegos. Como aristócrata, Alcibíades conoce el bien, pero, al haber sido discípulo de Pericles, ha aprendido lo propio de «los muchos», el conocimiento de lo que hace coincidir los intereses de los aristócratas que colaboran con el *dêmos* y los del *dêmos* mismo. Por este camino, el aristócrata corre el riesgo de hacerse *demerastés*, de cambiar el *éros* aristocrático de los *hetaîroi* por el *éros* hacia el *dêmos*, en términos significativos del papel de ese sector de la aristocracia que sigue la línea periclea y que provoca los temores de Sócrates. Así se pone de relieve el conflicto interno de la clase dominante ateniense, o vertida hacia el *dêmos* o cerrada en la *hetairía* al estilo socrático.

Frente al personaje de Alcibíades, el protagonista de *Cármides*, en cambio, representa justamente al aristócrata que sólo se dedica a lo suyo, que sólo busca la *hesychía* y la *apragmosýne* y se aleja de la política para encontrar la *sophrosýne*. El tiempo dramático del diálogo se sitúa en la fecha inmediatamente posterior a la batalla de Potidea, donde, según se dice allí mismo (153B), perecieron muchos *gnórimoi*, nobles a los que la guerra y la política vinculada a ella sólo proporciona resultados negativos.

Laques plantea los problemas derivados del carácter inútil de la honestidad militar, la que sólo lleva al olvido de *tà heautôn*, lo propio de uno mismo. El buen militar, a falta de la virtud individual, aparece, como Nicias, víctima de la debilidad de su carácter personal, cobarde y entregado a la superstición. El problema de la batalla de Delio, donde los atenienses resultaron derrotados, pero Sócrates demostró su valor y su inteligencia, es que los atenienses de la democracia no sabían «retirarse a tiempo». El uso de los metecos produjo alteraciones sociales que conducían al desprestigio de los hoplitas, por lo que en la guerra del Peloponeso puede deducirse que, en la terminología platónica, la ciudad se mostraba «inferior a sí misma», no era capaz de controlar las propias características con las condiciones que acompañan la virtud.

Durante la guerra, la retórica, que había experimentado un impulso sin precedentes en relación con los estudios e investigaciones de los sofistas, en un ambiente dominado por las relaciones humanas de carácter democrático, toma, sin embargo, un nuevo giro no ajeno a los diferentes caminos que paralelamente va emprendiendo el propio sistema. Dentro del mismo ambiente en que se desarrollan los discursos contrapuestos, van introduciéndose los argumentos que minan los fundamentos del sistema democrático. Ahora, los

oradores que se expresan en los momentos conflictivos, son ya los miembros de la aristocracia,[11] los que han recibido la herencia de los profesionales de origen externo que enseñaban las técnicas por un *misthós*, los sofistas. Andócides, por ejemplo, es conocido fundamentalmente por su implicación en la violación sacrílega de los misterios en el momento en que se preparaba la expedición a Sicilia en el año 415. En el año 400 pronunció el discurso *Sobre los misterios* para responder a ciertas acusaciones derivadas de aquel episodio. Miembro de una de las familias más ricas y prestigiosas de Atenas, vinculada a los Alcmeónidas por vía matrimonial, sus querellas conocidas resultan el reflejo de las divisiones internas de la clase dominante en el momento en que se agrietaban las relaciones de concordia de la democracia ateniense. El discurso *Sobre los misterios* es la respuesta a las acusaciones de Calias, hijo de Hiponico, miembro de otra de las familias más ricas de Atenas. Así, lo que en el aspecto formal se define como un momento de transición, entre la oratoria democrática oral, pronunciada ante la Asamblea, y la oratoria escrita, sometida a técnicas rigurosas derivadas de las enseñanzas sofísticas, se traduce también en la adecuación de las técnicas a los debates internos de las clases dominantes, ante los que el *dêmos* resulta cada vez más un espectador capaz de decisión, pero acerca de cuestiones que sólo le afectan de modo indirecto. A su regreso tras la restauración democrática, Andócides interviene en los conflictos que tratan de formar un nuevo marco donde introducir las relaciones del *dêmos*.[12] Para él, éstas no deben basarse en la guerra imperialista, una vez que se han recuperado los controles sobre las vías de aprovisionamiento del mar Negro, como se revela en el discurso *Sobre la paz* pronunciado seguramente entre 393 y 392.[13] Por ello trata de separar la idea de la prosperidad de Atenas de la relación con el imperio.[14] Los argumentos del orador se basan en que la paz siempre fue favorable a Atenas en el siglo V, como la paz de Cimón o la paz de Nicias, y los mismos efectos negativos de la paz de 404 ya se han superado con la recuperación de las mencionadas vías de aprovisionamiento. Ésta es la situación ideal, de nuevo, en que la ciudad posee un cierto control de los mares permitido por los espartanos. De este modo se elabora una visión tendenciosa del pasado, del siglo V, dirigida a hacer prevalecer la idea de que los aspectos agresivos de la democracia sólo han resultado negativos para el *dêmos* mismo. En el fondo se ponen los fundamentos para la elaboración de la teoría de que la *politeía* mejor es la anterior a la guerra del Peloponeso. De este modo, Andócides pretende insertarse en la nueva situación, como lo había pretendido en el año 407 con el discurso *Sobre el retorno*[15] y luego en el discurso *Sobre los misterios*. La defensa de la paz se trasluce también en un discurso considerado espurio, *Contra Alcibíades*, donde se muestran una vez más las diferentes posturas de la clase dominante ante la situación posbélica, tomando como punto de referencia los acontecimientos y los personajes de la época de la guerra. El error de su clase fue actuar como el joven Alcibíades, cediendo a las aspiraciones imperialistas del *dêmos* para satisfacer sus propias aspiraciones tiránicas. Así se va configurando una imagen de la época de la

guerra en que tiranía viene a representar principalmente un término vinculado al *dêmos* y al imperio.

También Antifonte era un personaje conocido en la época de la guerra del Peloponeso, preocupado por las transformaciones jurídicas relacionadas con la nueva legislación posterior a la restauración democrática.[16] Si se acepta la posibilidad de que sean idénticos el orador y el sofista,[17] resultaría evidente el desarrollo del pensamiento sofístico hacia formas de igualitarismo humanista que enmascararían la conformación de unos presupuestos ideológicos justificadores de la sumisión real del ciudadano libre a formas de dependencia más sutiles. El pensamiento antidemocrático, al prescindir del imperio, prescinde también de las principales vías de acceso al aprovisionamiento de esclavos, sólo conservados de forma precaria, por lo que, en la práctica, se busca la sumisión de otros griegos a través de la piratería y la guerra y, en el interior de la ciudad, la posibilidad de someter a los miembros del *dêmos*, cada vez más privados de las armas institucionales que lo defendían en la democracia de Pericles. Razones económicas y jurídicas, confluyentes, en el desarrollo de la guerra, con la falta de ingresos y las debilidades de los sistemas restaurados, que buscan el modelo en las épocas arcaicas, tienden a crear la mentalidad de que ya no es necesaria la identificación del bárbaro con el esclavo, en una actitud que seguirá siendo polémica frente a las representadas por la corriente que tendrá como exponente destacado a Aristóteles.

Los aspectos no ciudadanos de la profesión retórica tienen su representante en el meteco Lisias, hijo de un rico fabricante de estatuas. La proyección política de su postura se revela principalmente en el discurso XII, *Contra Eratóstenes*, donde expone los argumentos durísimos contra la oligarquía y sus colaboradores, sin que el autor se alinee por ello en defensa de Terámenes, el opositor de Critias. Desde la perspectiva lisíaca, todos los miembros del conjunto tiránico de los Treinta resultan igualmente dignos de ataque.[18] De este modo, el discurso se convierte en el único testimonio que no busca la justificación de una parte de los Treinta, como Jenofonte, o de su totalidad, como Platón, que los considera simplemente errados en sus métodos. En consecuencia, en este caso, los ataques a Alcibíades[19] no representan el resultado de una actitud facciosa dentro de la aristocracia. En realidad, puede considerarse que Lisias pretende poner de relieve ante el pueblo los peligros que representan quienes quieren destacar la superioridad de la aristocracia en general, incluido Terámenes, que fue promotor de ambas oligarquías y sólo murió por su enfrentamiento personal con Critias.[20]

Critias, por su parte, como representante de la teoría de la ley del más fuerte aplicada a la oligarquía, personifica en cierto modo la adecuación nueva de la teoría aristocrática al poder de los *olígoi*, después de haberse elaborado en el plano sofístico para adecuarla a las necesidades del imperio ateniense y del *dêmos*, que justificaba así las formas de poder que se identifican como tiránicas. Critias había llevado el plan a sus últimas consecuencias si, como parece deducirse tanto de su obra como de los datos transmitidos por otras

fuentes, pretendía instaurar en Atenas un régimen de tipo lacónico.[21] No por eso, sin embargo, deja de presentarse como miembro de los grupos que se encuentran unidos entre sí por la *philía* y por los motivos de la solidaridad aristocrática,[22] y como autor de las poesías simposíacas donde se inserta el fragmento DK88F5, que presupone la vuelta de Alcibíades después de los Cuatrocientos.[23]

Ya dentro del siglo IV, los oradores más significativos, por lo que representan en la exposición de formas de pensamiento modeladas a partir de la guerra del Peloponeso, son Demóstenes e Isócrates. Es sintomático que los oradores ahora escriban sus discursos, como si buscaran un público más amplio ante la falta de eficacia democrática de las relaciones entre el orador y la Asamblea.[24] En efecto, el funcionamiento tendría que ser muy diferente al del siglo V,[25] como consecuencia de las transformaciones sociales relacionadas con la guerra imperialista, dado que se alteraban los intereses de quienes apoyaban el sistema democrático de participación. Demóstenes mismo tuvo que vivir de modo muy activo momentos difíciles. Desde el principio de su actividad, al final de la guerra social, los planteamientos políticos se entrelazan con la visión del imperialismo recientemente fracasado. Tras una primera etapa en que se muestra contrario a la acción, sobre todo la que pretende dirigirse a la lucha contra los persas, luego Demóstenes, hacia 353-352, primero ante la acción agresiva de Esparta contra Megalópolis y más tarde ante la búsqueda de apoyo de los tebanos en Filipo de Macedonia, comienza a señalarse como portavoz de un pensamiento que trata de proteger la influencia de Atenas a larga distancia y de defender la actividad como instrumento para el fortalecimiento de la ciudad.[26] Así, al discurso *En favor de los megalopolitanos*, continúa otro *Sobre la libertad de los rodios*, en favor de los demócratas, atacados por la oligarquía apoyada por Mausolo de Halicarnaso y su hermana y viuda Artemisa. De este modo, se va definiendo el pensamiento de los atenienses representados por Demóstenes como partidario de la afirmación de la democracia que se apoya en el control de territorios lejanos en el Egeo, a través de intervenciones activas que permitieran a Atenas ganar el apoyo de los demás griegos partidarios de la libertad.

La consecuencia es que en el pensamiento de Demóstenes se unen ambos elementos, el interno democrático y el externo imperialista, lo que sin duda corresponde a una realidad alternativa, definida en el campo oligárquico como tendencia a garantizar el propio dominio interno en la ciudad en crisis con el apoyo externo de poderes despóticos. La recomposición de las relaciones sociales atenienses, en que se tiende a someter a los libres pobres en la crisis del poder imperialista de la ciudad, necesita un apoyo político para el que la democracia restaurada no es suficientemente fuerte. En la dinámica del siglo IV, los intentos de delimitar los poderes del *dêmos* obtuvieron siempre reacciones que desembocaban en la nueva agresividad imperialista o en el conflicto interno. Los discursos civiles del *Corpus Demosthenicum* son elocuentes en muchos casos de los problemas surgidos entre quienes, por el trabajo realizado, pueden llegar a ser identificados con los no ciudadanos o

incluso con los esclavos, para lo que ya sería un paso la falta de ciudadanía. De hecho, a lo largo del siglo IV se produciría un importante incremento en el número de personas dependientes, aunque la cifra y el estatuto concreto no pueden ser perfectamente delimitados.[27]

Reflejo directo de esta postura contraria a Demóstenes, más que en su antagonista en los conflictos políticos concretos, Esquines, se halla en Isócrates, orador de larga vida, cuyos discursos señalan la evolución completa de la Atenas y de la Grecia del siglo IV, desde las consecuencias inmediatas de la guerra hasta el ascenso y dominio de Filipo de Macedonia. El problema, para él, es en principio interno, pues se trata de solucionar la situación de los atenienses a base de hallar los mecanismos para lograr la unidad de los griegos y la creación de empresas comunes dirigidas contra los bárbaros. Por ello, el dominio de griegos por griegos recibe una consideración negativa. La *arché* ateniense, desde la liga de Delos, está para él en el origen de la corrupción tras las campañas conquistadoras llevadas a cabo en las guerras médicas.[28] Después de haberse puesto los objetivos en otras figuras igualmente representantes de poderes de tipo monárquico, será Filipo de Macedonia quien se defina con el tiempo como el benefactor capaz de traer la salvación a Grecia, uniendo a los helenos en campañas comunes hacia oriente y hacia occidente. Al concebir una imagen para el mundo griego en su totalidad, Isócrates se encaja en el conjunto de la imagen de la ciudad, donde se trata de imponer un nuevo armamento ideológico que supere hacia atrás lo que se considera el origen de la crisis, la guerra del Peloponeso.[29] De este modo, se va configurando, desde *Nicocles* (*III*), 62, la identidad de la ley, el *nómos*, con el *lógos* del gobernante:[30] pensad sobre mi autoridad (*arché*) lo mismo que pensáis sobre vosotros mismos. Cuando Isócrates elogia el glorioso pasado de Atenas en el *Areopagítico*, incluye al mismo tiempo una crítica del presente y de las circunstancias que han llevado a él, que se sitúan en la democracia.[31] Poder personal y crítica de la democracia son las dos consecuencias complementarias de la crisis derivada de la guerra del Peloponeso.[32] Por ello, en el discurso III,16, elogia la monarquía por el hecho de que en ella se evita que el *chrestós* se una a la masa, *plêthos*, que es para el orador la característica del régimen democrático.[33]

De la colección de constituciones escritas en la escuela aristotélica, como modo de recopilar material para la redacción de la *Política*, sólo es posible contar hoy, gracias a su recuperación entre los papiros hallados en Egipto a fines del siglo XIX, con la *Athenaíon politeía*, «República de los atenienses» o «Constitución de Atenas».[34] En ella se hace, desde el capítulo 42, una descripción detallada del sistema político de la ciudad en tiempos de Aristóteles, pero, antes de ese capítulo, se contiene una síntesis de la historia política de Atenas, justamente hasta la restauración democrática de 403, es decir, hasta las consecuencias finales de la guerra del Peloponeso. El último párrafo, 41,3, resulta en sí significativo, pues tras referirse a la oligarquía que se originó de la derrota en la guerra y realizar un resumen que se remonta a la época mítica, vuelve a la restauración democrática, para hacer constar que

primero rechazaron que la Asamblea estuviera subvencionada por la *misthophoría*, pero luego se instituyó la paga de manera creciente hasta llegar al *trióbolon*. Aristóteles parece así consciente de las tensiones posteriores a la guerra, con resultados ambiguos entre la oligarquía y la democracia radical.

Este final, seguramente, desde el punto de vista aristotélico, no deja de tener importancia como objetivo para comprender el proceso total de la historia de Atenas. Es evidente, en efecto, que también importa considerar cuál era la finalidad de estos documentos, pues tendían a constituir la masa de datos en que apoyaría la *Política*. Por otro lado, es bien conocido el afán sistematizador y clasificatorio que domina el pensamiento aristotélico en su conjunto. De ahí resulta que la *Constitución de Atenas* no representa sólo un documento válido para la aproximación a la historia constitucional de la ciudad, terreno en el que dio lugar a estudios tan importantes como *La cité grecque* de Gustave Glotz, sino también un precioso testimonio para comprender, entre este texto y la *Política*, el proceso por el que los miembros del Liceo pasaban de la historia a la teoría, cómo se articulaba el influjo de la realidad en la composición teórica, pero también cómo la armazón teórica que se iba formando en la escuela determinaba en cierta medida el modo de manipular los datos históricos,[35] al margen de los proyectos en el campo de la práctica que puedan existir en los escritos éticos y en la misma *Política* de Aristóteles.[36]

Entre narraciones semimíticas, la situación primitiva de Atenas se retrata como la de una sociedad agraria controlada por una poderosa aristocracia gentilicia.[37] Por un lado, la dominación se manifiesta en el control de la *politeía*, mientras, por otra parte, frente a esa *politeía* calificada como oligárquica, los pobres se hallan esclavizados. La descripción precisa permite llegar a la conclusión de que existen formas clientelares, *pelátai*, de dependencia en que los hombres se hallan sometidos a los «pocos» que se han adueñado de toda la tierra cultivada. A tal situación, calificada como esclavización del *dêmos*, tratan de poner remedio las leyes de Solón, miembro de la aristocracia, pero capaz de abolir las deudas rompiendo con los ricos a los que culpa de la gravedad de la situación, con lo que define una nueva figura de aristócrata dispuesto a ponerse en medio para evitar la *stásis*. La constitución de Dracón, donde los muchos eran esclavos de los pocos, provocó la reacción del *dêmos* frente a los nobles, por lo que se hizo evidente la necesidad de que se instaurara un programa más equilibrado, a través de la liberación del *dêmos* y de la creación de leyes, que permiten que Solón aparezca como primer *prostátes toû démou* y su obra como el inicio de la democracia, *archè demokratías* (41,2), lo que ya representa una definición del sistema.

En el período intermedio se producen momentos de violencia con los que se identifican normalmente los cambios políticos que vienen sucediendo a lo largo del mismo, donde los hitos se marcan por las *stáseis*. Instituciones como la de los diez arcontes responden a ellas. Los conflictos posteriores llevan a la identificación de tres *stáseis*, entendidas ahora no como épocas de crisis sino como agrupaciones, a las que Aristóteles, además de las defini-

ciones locales que también les da Heródoto, atribuye otras claramente políticas, como representantes de la *mése politeía* y de la *oligarchía*, a las que se suma Pisístrato como *demotikótatos*. Las realidades políticas en que seguramente se apoyan quedan de todos modos definidas con criterios más próximos a la época de Aristóteles, sobre todo en el caso de la *mése politeía*, representada por los Alcmeónidas. Curiosamente, Pisístrato, el más «popular», también se presenta como autor de una serie de medidas que marginan al *dêmos*.

En la desaparición de la tiranía interviene Iságoras, oligarca definido como próximo a los tiranos, mientras que Clístenes Alcmeónida acude al *dêmos* cuando en las luchas entre *hetairíai* se mostraba en situación de inferioridad. La presencia del *dêmos* irrumpe así, en el texto, entre luchas aristocráticas, pero da un nuevo giro al proceso, al ser este *dêmos* el que llama a Clístenes, exiliado antes por Iságoras, una vez expulsados éste y sus apoyos espartanos. También Heródoto habla de que la *hetairía* de Clístenes estuvo formada por el *dêmos*. Aristóteles reconoce así su fuerza política renovadora. De este modo, la *politeía* se hizo mucho más «popular» que en la época de Solón.

En las guerras médicas se fortaleció de nuevo el poder del Areópago, pero, al mismo tiempo, se define desde ahora una clara dicotomía entre *prostátai toû démou* y dirigentes de los nobles. Según el capítulo 28, hasta ahora los *prostátai* han sido consecutivamente Solón, Pisístrato y Clístenes, igualados a pesar de sus diferencias y sus enfrentamientos. Desde ahora se define siempre una dicotomía. La primera está representada por Jantipo como *protátes toû démou* y Milcíades al frente de los nobles, donde el Alcmeónida, como antitirano, continúa llevando la bandera de la democracia, mientras Milcíades, héroe de Maratón, la batalla hoplítica por excelencia, está con los nobles. Luego, Temístocles se opone a Aristides, por razones que seguramente se hallan vinculadas a la política naval del primero y a su proyección en la batalla de Salamina. Efialtes aparece como el siguiente de los demócratas, el que reforma las leyes a costa del Areópago, frente a Cimón, caracterizado por su actividad evergética. Pericles surge precisamente en la caracterización contraria, pues, frente a la *euporía* de Cimón, instituyó que la actividad de los *dikastéria* fuera *misthophóra* en una acción descrita como *antidemagogôn* (27,3). Cimón, por el contrario, gracias a una *ousía* calificada como «tiránica», con la que desempeñaba las liturgias comunes de la forma más brillante, alimentaba a muchos de los miembros de su demo. Como Pericles era inferior en bienes privados, instituyó la práctica de darles a los «muchos», a través de la *misthophoría*, *tà hautôn*, lo que era de ellos mismos. Evidentemente, Aristóteles considera que la distribución pública es inferior a la privada. Sin embargo, admite que, mientras Pericles estuvo al frente del *dêmos*, todo fue mucho mejor que en tiempos posteriores, sobre todo que en la época de Cleón, que «parece el que más corrompió al pueblo», lo que se une a su falta de modales en la tribuna de los oradores. Así, Aristóteles admite una transformación importante en la evolución de los políticos representantes del *dêmos*, donde incluye personajes caracterizados por su moderación junto al tirano Pisístra-

to y a Pericles junto con Cleón. Frente a estos últimos se sitúan, respectivamente, Tucídides de Melesias y Nicias. En sí mismos son también bastante diferentes, por origen y por la actuación conocida, pues el primero quería llevar a los *áristoi* a la postura política que les correspondía, al menos según Plutarco, lejos del *dêmos*, mientras que Nicias actuaba dentro de la democracia, en cierto modo como sucesor de Pericles.

Luego, Aristóteles prescinde de la descripción de los políticos socráticos en los períodos avanzados de la guerra. Ni Alcibíades aparece como antagonista de Nicias ni Critias se define en el momento final. Se queda en la violencia de Cleón, con quien se identificarían los momentos de mayor agresividad del *dêmos*, proyectada en la expedición a Sicilia en época en que, sin embargo, Cleón ya no vivía. La actitud de Alcibíades resulta tal vez demasiado chocante para encajar en el esquema aristotélico. El período oligárquico queda así como reacción ante la violencia de las tendencias representadas por Cleón. Por eso, la última pareja de políticos contrapuestos es la de Terámenes y Cleofonte, el *lyropoiós*, fabricante de liras, que se caracteriza por haber introducido el primero la *diobelía*. Así, la destrucción del sistema vendría del lado de la demagogia, mientras que los mejores eran Tucídides, Nicias y Terámenes. De ello se deduce que Pericles, en definitiva, aunque pueda considerarse bueno como *prostátes toû démou*, se halla entre los peores. Aristóteles reconoce que con Nicias y Tucídides todo el mundo, es decir, se supone, los representantes del pensamiento oligárquico, está de acuerdo, pero que Terámenes es más difícil de defender. De hecho, Sócrates chocó con él en el asunto de las Arginusas y en la época de los Treinta no estaba claro para todos cuál era la actitud adecuada, la de Critias, partidario de una dependencia colectiva tipo hilótico, o la suya, que pretendía que la democracia se liberara de todos los pagos del *misthós*. En ambos casos se trata de convertir en dependiente a la masa de los no propietarios, al *dêmos* subhoplítico, por la vía de la violencia tiránica o por la de la supresión legal de los privilegios del *dêmos* en el momento crítico de la derrota en la guerra. Ya con los Cuatrocientos, Aristóteles se muestra elogioso, en 32,2, cuando afirma que Pisandro, Antifonte y Terámenes eran hombres que sobresalían por su inteligencia y conocimiento (*gnóme*). Ahora bien, ante las reacciones posteriores, el mismo Terámenes y Aristócrates entregaron el poder a los Cinco Mil, *ek tôn hóplon*, pero sin que hubiera nadie *misthophóron*. A Aristóteles le parecía que en esta situación los atenienses se encontraban en un buen régimen, *kalôs politeuthênai* (33,2), cuando la *politeía* estaba basada *ek tôn hóplon*, en la posesión de las armas propias de los hoplitas. Sin embargo, la recuperación del poder por el pueblo trajo como consecuencia que, tras los problemas de las Arginusas y la derrota de Egospótamos, se instaurara el régimen de los Treinta Tiranos, entre los que algunos, como Terámenes, representaban la vuelta a la *pátrios politeía* (34,3). Aristóteles distingue lo que para él fueron medidas positivas, como la recuperación del Areópago y la pérdida de soberanía de los *dikastaí*, incluida la eliminación de algunas leyes de Solón que se consideraban conflictivas, de las medidas violentas tomadas más adelan-

te, las que produjeron la división de los Treinta que acabó con la ejecución de Terámenes y la reacción encabezada por Trasibulo para restaurar la democracia, producto de la conciliación y de la intervención del espartano Pausanias. Primero la restauración rechazaba la propuesta de hacer la Asamblea *misthophóron* (41,3), pero luego se fue implantando hasta llegar al *trióbolon* de Agirrio. Con ello, Aristóteles pone de relieve el inicio del nuevo período conflictivo, desde los intentos de eliminación pacífica de los derechos del *dêmos* una vez derrotados los Treinta, ante el temor de la nueva reacción oligárquica, hasta la recuperación paulatina de tales derechos, dentro de una historia caracterizada por las tensiones entre restricciones y concesiones en las posibilidades de actuación política de los no propietarios.

En este capítulo 41, Aristóteles señala cómo el proceso evolutivo de Atenas se basa en la existencia de once «revoluciones» o cambios, *metabolaí*, desde la de Ion, que reunió a los atenienses en cuatro tribus: Teseo, Dracón, Solón, Pisístrato, Clístenes, la recuperación del Areópago en las guerras médicas, Efialtes, los Cuatrocientos, la democracia restaurada, los Treinta y la nueva democracia, donde se llega a la situación «actual», en que el *dêmos* es *kýrios*. En la época de crisis que le tocó vivir, Aristóteles pretende hallar un modelo a través de los cambios históricos acaecidos y encuentra que existen posibilidades objetivas en la realidad pasada. Para el filósofo la historia tormentosa de la *pólis* permite observar que conserva su naturaleza inmutable. De ahí la posibilidad de sintetizar así la historia de Atenas admitiendo once *metabolaí*[38] y de sintetizar un libro sobre la *Política*.

Aquí, en efecto, se define ya el proyecto a lo largo de la exposición de datos históricos de la *Constitución de Atenas*, el de la solución en el medio, *en mésoi*.[39] Pero, en la elaboración misma del proyecto, Aristóteles muestra cuáles son los fundamentos anteriores de la crisis de la *pólis* nuevamente enunciados.[40] Aunque el planteamiento aristotélico tenga como objetivo preservar esta ciudad naturalmente constituida, de hecho el resultado viene a ser el enunciado de una nueva ciudad capaz de integrarse en las estructuras políticas modeladas a través de la monarquía macedónica. Algunas consideraciones del libro II son significativas en este sentido. La reforma de la paga de dos óbolos (II,7,19 = 1267b) se considera efecto de la insaciable vileza (*ponería*) de los hombres. Ello quiere decir que la posibilidad de vivir de los tesoros públicos en la democracia se considera algo que debe eliminarse. En el plano económico, la correspondencia habría que hallarla en la propuesta atribuida a Diofante (7,23 = 1267b16-21), según la cual las obras públicas habrían de realizarlas los esclavos públicos. Ello correspondería, en su análisis, al proyecto de Faleas de Calcedonia (7,22), en el que la ciudad sería pequeña, al no ser los artesanos un *pléroma* de la ciudad, sino esclavos públicos. Es la misma expresión platónica de *República* II,371E,[41] donde se definiría una dependencia colectiva no esclavista, como la propuesta por Terámenes. En 12,3 = 1274a5, del mismo libro, entre los elogios dedicados a Solón, Aristóteles sin embargo se hace eco de algunos reproches lanzados contra él por dar excesivos poderes al *dêmos* y especialmente por la insti-

tución de los tribunales por sorteo (*klerotón*), único modo real de participación popular. También Pericles (12,4 = 1274a9) es acusado de demagogia por hacer los *dikastéria misthophóra*. De todos modos, Aristóteles reconoce (12,5 = 1274a13) que el verdadero causante del poder del *dêmos* fue la *nauarchía* alcanzada a través de la victoria en las guerras médicas, forma que apoyó a los demagogos frente a los *epieikeîs*. También Clístenes tiene una responsabilidad (III,2,3 = 1275b35), pues fue el que provocó una importante *metabolé* en la *politeía* al introducir en las tribus (*ephyléteuse*) extranjeros y esclavos metecos,[42] con lo que se modelaba realmente la ciudadanía al introducir a quienes en ese momento por falta de *politeía* podían convertirse en esclavos. Para Aristóteles, esta medida iría contra su propio proyecto contemporáneo de aligerar los derechos de ciudadanía de muchos para ampliar la posibilidad de contar con dependientes no esclavos. Por eso, para él, se puede calificar de *dêmos éschatos*, o democracia extrema, el sistema en que participan los artesanos (III,4,12 = 1277b1-3). Es trabajo propio de una cierta clase de esclavos, en un intento de definición de los *doúlon eíde* (1277a37-39) que incluye a los que tienen que realizar trabajos banáusicos (*ho bánausos technítes*). De modo que todo el capítulo 5 se plantea como problema la cuestión de la ciudadanía del artesano: la mejor ciudad, concluye (5,3 = 1278a6-8), es la que no hace al *bánausos* ciudadano. La teoría aristotélica de la esclavitud va más allá de la esclavitud legal[43] que caracterizaba la formación propia de la ciudad de los libres dedicados a la política.[44]

18. CONCLUSIÓN: LOS ORÍGENES DE LA CRISIS DE LA *PÓLIS*

Desde luego, fue el siglo IV el que reunió las características suficientes para que, al mismo tiempo que se definía como el de las luchas por la hegemonía, se aplicara el término «crisis» referido fundamentalmente a la ciudad-estado. Ésta, sin embargo, había cambiado ya lo suficiente como para que la realidad institucional que entrara en crisis no pudiera identificarse del todo con la ciudad en que se equiparaba ciudadanía con propiedad de la tierra. De cualquier modo, tal equiparación estaba vigente todavía en muchas ciudades y permanecía como rasgo determinante incluso en la misma Atenas. Pero todo había cambiado en la guerra del Peloponeso. Como vio Tucídides, esta guerra afectó a toda Grecia e incluso a los pueblos y estados vecinos.

Las luchas por la hegemonía constituían el síntoma de que, a partir de un determinado nivel de desarrollo, las *póleis* no podían continuar siendo autosuficientes, a pesar de que Aristóteles siguiera viendo ahí el ideal de la continuidad de la ciudad. Las transformaciones internas que ampliaban el círculo de los ciudadanos como núcleo privilegiado requerían la implantación sobre mercados exteriores de orden esclavista. En Atenas tal proceso se produce desde el final de las guerras médicas, pero en Esparta sólo se manifestó en intentos de cambio que, por el momento, resultaron fallidos, con Pausanias, Brasidas, etc. En definitiva, la búsqueda de mercados condicionaba la intervención exterior a la formación de ejércitos con participación subhoplítica como había ocurrido en Atenas. Aquí, el proceso militar había traído como consecuencia una alteración del sistema de la ciudadanía arcaica que identificaba al hoplita con el ciudadano. La alteración ateniense se llamó democracia, pero se basaba en el dominio imperialista de las ciudades aliadas que aportaban el *phóros* y en el control de los mercados que proveían, entre otros productos, de mano de obra esclava. Ahora bien, el dominio ateniense, sobre bases nuevas, llevaba en sí mismo el germen de su destrucción, pues, como veía Tucídides, se manifiestó de manera inmediata el miedo de los demás griegos al dominio de Atenas. La democracia se identificaba con el imperialismo y, por tanto, con la tiranía.

Así, durante la época de la Pentecontecia y de la guerra, en Atenas se desarrollan de modo espectacular los intercambios, basados en su propia situa-

ción privilegiada que se proyecta en el control monetario. Tras la derrota, la actividad económica no cesa y, durante el siglo IV, son evidentes los síntomas de movimiento financiero, que permite incluso que, para determinadas personas relacionadas con la banca, fuera posible la alteración de los estatutos jurídicos. El problema se sitúa, por lo tanto, en la posible alteración de las bases que permiten tal movimiento económico, donde el pueblo libre que representaba su asiento político inicia un proceso de cambio que lo lleva a un estatuto precario. Son evidentes en los discursos judiciales los problemas que se plantean los pobres para mantener su estatuto de libres cuando las circunstancias económicas los obligan a realizar trabajos que tradicionalmente se consideraban propios de esclavos. La derrota eliminó las bases económicas por las que el libre se veía exento de ese tipo de trabajos, al tiempo que debilitaba la concepción arrogante de que ser ateniense era una marca que justificaba la superioridad. El ateniense puede caer en el trabajo servil y el trabajo servil pone en peligro la identificación de la persona con el ciudadano libre. Por ello será posible la existencia de *pelátai* como el de Platón (*Eutifrón*, 4C3), convertido en miembro del *oîkos* hasta el punto de considerarse «suyo» por el personaje. Tal vez sea, además, de origen extranjero, porque la flota, donde había *xénoi*, queda en desbandada y sus miembros pueden caer fácilmente en las formas de dependencia, del tipo de las descritas por Pólux (III,83), que ahora se restituyen[1] en la crisis de los mercados de esclavos, pero también puede ser de origen ateniense, privado de derechos por haber tenido que desempeñar por razones económicas trabajos serviles.

De este modo, como consecuencia de la derrota en la guerra del Peloponeso, el ciudadano inicia en el siglo IV una lucha para conservar o recuperar los privilegios de que gozaba en la Pentecontecia. La lucha, sin embargo, resulta penosa, dado que la opinión representada por las oligarquías se ve reforzada por las relaciones externas, donde los peligros de la guerra repercuten en los ánimos combativos del *dêmos*. En él, las posibilidades de la guerra naval quedan muy limitadas, hasta el punto de que Conón tendrá que ponerse al frente de la flota persa. En adelante, será necesario acudir constantemente al recurso representado por los mercenarios.[2] Ello quiere decir, de todos modos, que la crisis no sólo afecta a los *thêtes*, sino que también las tropas hoplíticas comienzan a dejar de estar en condiciones de defender por sí solas la ciudad. Las campañas del siglo IV muestran, en este sentido, una situación altamente confusa, donde las opiniones se debaten entre la importancia del mercenario y su origen y el papel del hoplita ciudadano.[3] El *misthós* del ciudadano empieza a confundirse con la paga del mercenario, situación que ya se iniciaba en los orígenes de la guerra del Peloponeso, donde los peloponesios confunden ambas situaciones al comparar su propia capacidad de pago con la realidad ateniense. También al final de la guerra, el rey promete pagar más, según Jenofonte (*Helénicas*, I,5), para así atraerse a los soldados atenienses, cuando ya da la impresión de que tampoco éstos combaten por su vinculación personal a la ciudad y el *misthós* se ha internacionalizado. El pasaje de Aristófanes *Pluto* (170-174), del año 388, alude de manera indiferenciada al pago

por asistencia a la *ekklesía*, al resultante de tripular la flota y al de los mercenarios extranjeros (*xenikón*). Se dan ahora todas las condiciones para que el *misthós*, instrumento de la libertad del *dêmos*, se identifique como síntoma de esclavitud.[4]

Las transformaciones militares afectaban también, consecuentemente, a las altas esferas del mando, donde el estratego agudiza los aspectos profesionales para erigirse en jefe de mercenarios que tiene a su servicio un ejército tendente a convertirse en apátrida, mientras él mismo, en ocasiones, pone sus habilidades al servicio de otra ciudad o estado diferentes al propio.[5] Aquí se fragua la otra cara de la crisis política de la ciudad-estado, al irse concentrando en individuos precisos las capacidades militares que permiten crear adhesiones masivas y acceder a fuentes de riqueza, que se convierten, unas y otras, en privadas. La incidencia del poder personal se agudiza, no obstante, cuando se acude a tales individuos como instrumentos de la oligarquía para el mantenimiento de la situación y del orden, en el momento en que la masa ciudadana, en situación precaria, comienza a hacerse molesta porque reclama los privilegios de la libertad y la ciudadanía. Las presiones se unen, en Atenas, a las tendencias a recuperar el imperio a través de la guerra, por lo que, o los jefes mercenarios se convierten en ejecutores, o los poderes externos se erigen en instrumento de la desviación de tales pretensiones hacia campañas lejanas de tipo panhelénico.

De este modo, la recuperación del mitificado imperio del siglo V se convierte en empresa utópica. Cuando se emprenden las conquistas, los resultados son más bien problemáticos, pues los gastos militares obligan al establecimiento de la *eisphorá*, tributo que grava las fortunas de los ricos, que reaccionan a través de la propaganda pacifista. Sólo es posible una recuperación relativa, sin capacidad para imponer el *phóros*, como el que hacía posible la concordia en la época de la liga de Delos, ni para enviar cleruquías a los territorios conquistados con el fin de aliviar un problema de tierras que se hacía más urgente en el proceso de acumulación que siguió al final de la guerra. El nuevo imperio, sin cleruquías y sin *phóros*, resultaba poco beneficioso para el *dêmos* y no permitía recuperar la situación integradora de la época de Pericles, ahora idealizada, a pesar de que algunos pensadores, como Platón, creían que ya ahí se hallaba el origen de todos los males. Las actuales aspiraciones del *dêmos* eran en definitiva el resultado de los logros de aquella época, que Platón ve como un modo de degeneración de las masas populares.

El conflicto se manifestó asimismo en las revisiones legales, consistentes en adaptar toda la legislación promulgada antes de la tiranía de los Treinta, tomando como punto de referencia las leyes de Solón, pues a este punto pretendía remontar sus orígenes la nueva situación, como mediadora entre oligarquía y radicalismo democrático. Si las primeras revisiones tuvieron lugar como resultado de los intentos de derrocar la democracia en 411 y 404, la nueva revisión en sentido moderado, de 403, recuperaba la *pátrios politeía*,[6] lo que significaba que sólo se volvía a una democracia con limitaciones, que ponía sus modelos en el pasado anterior a las guerras médicas e incluso a las

reformas de Clístenes. Por eso, a veces, también recibe el nombre de *Sólonos nómos* la recuperación de normativas de épocas recientes, como parece ser el caso de la ley de Demofanto de 410-409, citada por Andócides en *Misterios*, 96-98. En el arcontado de Euclides se establecerían las leyes de la democracia restaurada que recibieron su sanción en la ley de Diocles propuesta hacia el año 400.[7] Los *anagrapheîs* tuvieron, en efecto, la misión de escribir las leyes promulgadas entre 410 y 404, mientras que las leyes nuevas seguían el sistema normal, para el que en 403 se arbitró el nombramiento de los *nomothétai*, que publican las leyes en la *Stoà Basíleia*.[8] Sin embargo, al parecer, también pueden haberse incluido como leyes lo que eran propuestas oligárquicas de las que Tucídides alude en VIII,97, que estarían reflejadas en la parte descriptiva sincrónica de la *Constitución de Atenas* de Aristóteles.[9] Como ésta parece el resultado de la restauración de 403-402, puede deducirse que se trata de una solución conservadora incluso en el contenido legal de sus propuestas. Aquí, entre apariencias y contenidos, se sitúan muchos de los conflictos reflejados en los debates jurídicos de los discursos atenienses de la época.[10]

Es posible que las reformas también afectaran a los modos de distribución territorial, de tal modo que la disposición de los demos dentro de las *trittýes* tal como se conoce a través de las inscripciones del siglo IV,[11] donde hay demos del interior incluidos en *trittýes* del *ásty*, podría corresponder a tales modificaciones, con lo que, al tiempo que se compensaba la posible pérdida de población que pudo ocasionarse durante la guerra entre los *thêtes*, que habitaban mayoritariamente allí,[12] se conseguía disminuir la capacidad de influencia política de los mismos.

En el terreno de la política referente a las personas, el proceso de reconciliación resultó largo y lleno de contradicciones, con medidas alternantes, en que se confiscan propiedades que luego se restituyen, con intervención del juego ideológico ambiguo donde los ataques a la tiranía confunden su objetivo, entre la oligarquía y la democracia, con medidas como la de Arquino, que en definitiva trataba de evitar la aniquilación de los *gnórimoi* como reacción a las represiones de los Treinta, con una matizada intervención espartana, donde el apoyo violento de Lisandro a los Treinta se vio corregido por la intervención de Pausanias, que parece evitar las consecuencias de que los Treinta fueran derrotados por el *dêmos*. De todo ello se saca la conclusión de que el resultado del conjunto del proceso de reacción y reconciliación no fue la victoria de la democracia,[13] sino la instalación dentro del sistema democrático de las restricciones que se buscaban al tratar de derrocarla, todo ello apoyado en el éxito de la reconciliación, que se probaba en la etapa de tranquilidad subsiguiente. De esa manera, a partir del final de la guerra, la actitud dominante, contra la que se manifestaba Platón y, posiblemente, Sócrates, fue la de crear para Atenas un pasado glorioso y conservador que pudiera definirse como democrático, de modo que los aristócratas que estaban con los Cuatrocientos, pero participaron en la reacción frente a la violencia de los Treinta, pasaron a asumir la tradición definida como democrática.[14] La tiranía de los Treinta hizo nacer una especie de debate sobre el pasado de Ate-

nas, en que se modelaba con vistas a la nueva democracia restaurada todo el debate sobre democracia, aristocracia y tiranía, de modo que ésta se opusiera por igual a las dos primeras.

Aristóteles, en *Constitución de Atenas* (39,1-6), recupera un texto legal que hace pensar en la formación de una nueva comunidad, con sus aspectos más tradicionales incorporados, como si la derrota de los Treinta significara volver a los orígenes, no al estado previo a los golpes oligárquicos de 411. Ahora bien, en lo concreto ni siquiera está claro adónde llegaban las exclusiones de los beneficios de la amnistía de 403,[15] por lo que ni siquiera es posible determinar el grado de culpabilidad que se retenía después del golpe de estado y hacia qué responsabilidades se proyectaba el castigo y hasta qué punto los culpables quedaban en el fondo eximidos. Otra cosa es que los nuevos gobernantes de la democracia restaurada trataran de paliar los efectos de la violencia represiva de los Treinta, como se deduce del decreto de Teozotides en favor de los huérfanos y los *adýnatoi* causados por la oligarquía,[16] a quienes se concede la *trophé* de un óbolo. Parece que el decreto se propone también una reducción del *misthós* de los caballeros, de una dracma a cuatro óbolos, según el fragmento 6,3, de Lisias, mientras que se les subía de dos a ocho óbolos a los *hippotoxótai*. Los caballeros pueden haber tenido mala prensa al final de la guerra del Peloponeso por su colaboración con los Treinta, como se deduce de Jenofonte (*Helénicas*, III,1,4), pero, según se desprende del discurso XVI de Lisias, *En defensa de Mantiteo*, de hacia 392-390, muchos de los que allí colaboraron luego han sido elegidos estrategos o hiparcos, lo que indica que la reacción democrática fue también en este aspecto muy desigual. Lo importante ahora, según el orador que escribió la defensa de Mantiteo, acusado de haber estado con los Treinta, es prestar servicios a la ciudad, y no el hecho de pertenecer o no a la aristocracia. Ahí se va reconstituyendo un nuevo sentido de la colaboración, tendente a crear formas imaginarias de la política donde está permitida la acción de oligarcas activos, en favor de un nuevo encauzamiento del *dêmos* hacia formas estatales en que sus derechos van quedando poco a poco restringidos. En el plano militar, los cambios se mostrarían sobre todo en la vuelta a la defensa territorial de la *chóra* y el abandono definitivo de la estrategia naval que identificaba a Atenas con una isla.[17]

Las contradicciones del sistema democrático, en sus relaciones conflictivas con el imperialismo, reveladas principalmente en la guerra del Peloponeso, condujeron, por una parte, a la crisis del sistema democrático mismo y a los intentos de recuperación de la *pólis* hoplítica, pero, por otra parte, también pusieron de relieve los límites de las ciudades-estado que, en un cierto grado de su desarrollo, sólo podían reproducirse si los rompían y entraban con ello en contradicción violenta con las demás. El sistema democrático fue, al mismo tiempo, la culminación de la historia de la ciudad-estado y el punto de inflexión en que se iniciaba su decadencia, cuando para subsistir como tal ciudad tenga que apoyarse en entidades de orden superior, reinos macedónicos o Imperio romano.

ABREVIATURAS

AAAScHung	*Acta Antiqua Accademiae Scientiarum Hungaricae*
ABSA	*Annual of the British School at Athens*
AC	*L'Antiquité Classique*
A&R	*Atene e Roma*
AJA	*American Journal of Archaeology*
AJAH	*American Journal of Ancient History*
AJPh	*American Journal of Philology*
AK	*Antike Kunst*
APF	*Archiv für Papyrusforschung*
AR	*Archaeological Reports*
ASNSP	*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*
AncSoc	*Ancient Society*
ATL	*The Athenian Tribute Lists*, B.D. Meritt, H.T. Wade-Gery, M.F. McGregor, eds., Cambridge-Princeton, 1939-1953
BC	*Biblioteca Clásica*
BCH	*Bulletin de Correspondance Hellénique*
BEFAR	*Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome*
BICS	*Bulletin of the Institute of Classical Studies*
CAH	*Cambridge Ancient History*
CB	*Classical Bulletin*
C&M	*Classica et Moedioevalia*
CISA	*Contributi dell'Istituto di Storia Antica*
CJ	*The Classical Journal*
ClAnt	*Classical Antiquity*
CP	*Classical Philosophy*
CPh	*Classical Philology*
CQ	*Classical Quarterly*
CR	*Classical Review*
CRAI	*Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*
CSCA	*California Studies of Classical Antiquity*
DArch	*Dialoghi d'Archeologia*
DHA	*Dialogues d'Histoire Ancienne*
EAA	*Enciclopedia dell'Arte Antica*
FGH	*Die Fragmente des griechischen Historiker*, F. Jacoby, ed., Berlín-Leiden, 1923 y ss.
FlIlib	*Florentia Iliberritana*
GHI	*Greek Historical Inscriptions*, R. Meiggs y D. Lewis, eds., Oxford, 1989[3]

GIF	*Giornale Italiano di Filologia*
GRBS	*Greek, Roman and Byzantine Studies*
G&R	*Greece and Rome*
HAnt	*Hispania Antiqua*
HCT	*Historical Commentary on Thucydides*, A.W. Gomme *et al.*, Oxford, 1945-1981
HSCPh	*Harvard Studies in Classical Philology*
IG	*Inscriptiones Graecae*
JHS	*Journal of Hellenic Studies*
LIMC	*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zurich-Munich, 1981
LSJ	*Greek English Dictionnary*, R.G. Liddel, R. Scott, H.S. Jones, eds., Oxford, 1843 y reediciones
MEFRA	*Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*
MH	*Museum Helveticum*
MHA	*Memorias de Historia Antigua*
PA	*Prosopografia Attica*, J. Kirchner, ed., Leipzig, 1901-1903
PCPhS	*Proccedings of the Cambridge Philological Society*
PP	*La Parola del Passato*
P&P	*Past and Present*
QS	*Quaderni di Storia*
QUCC	*Quaderno Urbinati di Cultura Classica*
RA	*Revue Archéologique*
RBPh	*Revue Belge de Philologie*
RE	*Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Pauly-Wissowa, ed., Stuttgart, 1893 y ss.
REA	*Revue des Études Anciennes*
REG	*Revue des Études Grecques*
RFIC	*Rivista di Filologia e Istruzione Classica*
RhM	*Rheinisches Museum*
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions*
RIL	*Renddiconti dell'Istituto Lombardo*
RPh	*Revue de Philologie*
RSA	*Rivista di Storia Antica*
SIFC	*Studi Italiani di Filologia Classica*
SO	*Symbolae Osloenses*
TAPhA	*Transactions of American Philological Association*
VDI	*Vestnik Drevnej Istorii*
YClS	*Yale Classical Studies*
ZPE	*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

NOTAS

1. *Introducción: la sociedad ateniense en el año 431* (pp. 11-26)

1. R. Garland, *The Piraeus from the Fifth to the First Century B.C.*, Duckworth, Londres, 1987, pp. 27 ss.

2. Véase A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides* (*HCT*), Clarendon Press, Oxford, 1945-1981, 5 vols.; véase I, pp. 273-280, donde se discute el montante del tributo.

3. G. E. M. de Ste.-Croix, *The Origins of the Peloponnesian War*, Duckworth, Londres, 1972, p. 316. Véase L. Canfora, «Il Pericle di Plutarco: forme di potere personale», en *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, D'Auria, Nápoles, 1995, pp. 83-90.

4. G. Thomson, *Aeschylus and Athens*, Lawrence & Wishart, Londres, 1946.

5. D. Plácido, «El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles», *HAnt*, 3, 1973, pp. 29-68.

6. M. I. Finley, «La constitución ancestral», en *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona, 1977, pp. 45-90; D. Plácido, «Platón y la Guerra del Peloponeso», *Gerión*, 3, 1985, pp. 43-62.

7. R. Meiggs y D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions, to the End of Fifth Century B.C.* (*GHI*), Oxford University Press, ed. rev. 1989, n.° 26.

8. Como excepción, véase por ejemplo A. W. Gomme, *HCT, cit. supra* (n. 2), II, pp. 98-100.

9. W. C. West III, «Saviors of Greece», *GRBS*, 11, 1970, pp. 271-282.

10. R. Meiggs y D. Lewis, *GHI, cit. supra* (n. 7), p. 54.

11. W. R. Connor, *Thucydides*, Princeton University Press, 1984, p. 44.

12. Como hace S. Hornblower, *Thucydides*, Duckworth, Londres, 1987, p. 80; véase también p. 172.

13. E. F. Bloedow, «Athens' Treaty with Corcyra: A Study in Athenian Foreign Policy», *Athenaeum*, 79, 1991, p. 203.

14. W. R. Connor, *Thucydides, cit. supra* (n. 11), p. 51.

15. D. Plácido, «Protagoras et la société athénienne: le mythe de Prométhée», *DHA*, 10, 1984, pp. 161-178. Véase M. Bettalli, *I mercenari nel mondo greco. I. Dalle origini alla fine del V sec. a.C.*, ETS, Pisa, 1995, pp. 123-147.

16. Sobre *chrémata*, véase D. Rokeah, «*Periousía chremáton*. Thucydides and Pericles», *RFIC*, 91, 1963, pp. 282-286.

17. Véase P. Gauthier, «Les *xenoi* dans les textes athéniens de la seconde moitié du ve siècle av. J.-C.», *REG*, 84, 1971, pp. 44-79.

18. R. Meiggs, *The Athenian Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1972, pp. 439-441. También parecen actuar voluntariamente los aliados mencionados en *GHI, cit. supra* (n. 7), 78b. A. W. Gomme, en *HCT, cit. supra* (n. 2), comentario *ad loc.* (1970, p. 44), se inclina a pensar que se trata de mercenarios, pero sobre la base de que la situación se ha transformado desde los inicios de la guerra.

19. Véanse M. Amit, *Athens and the Sea. A Study in Athenian Power*, Latomus, Bruselas, 1965, *passim,* y J. S. Morrison, «*Hyperesia* in Naval Contexts in the Fifth and Fourth Centuries B.C.», *JHS*, 104, 1984, sobre todo en la p. 55; O. Longo, «Uomini e navi della flotta ateniese nella seconda metà del v secolo», *Museum Patavinum*, 1, 1983, pp. 211-251; y «Le ciurme della

spedizione ateniese in Sicilia», *QS*, 19, 1984, pp. 29-56. Los argumentos contrarios de **B.** Jordan, *The Athenian Navy in the Classical Period. A Study of Athenian Naval Administration and Military Organisation in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, University of California Press, 1975, habían sido rebatidos por Y. Garlan, «Les esclaves grecs en temps de guerre», *Actes du Colloque d'Histoire Sociale, 1970*, Les Belles Lettres, París, 1972, pp. 29-62, y «Quelques travaux récents sur les esclaves grecs en temps de guerre», *Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage*, Les Belles Lettres, París, 1974, pp. 15-28, a propósito de un artículo anterior del mismo autor, «The Meaning of the Technical Term *Hyperesia* in Naval Contexts in the Fifth and Fourth Centuries B.C.», *CSCA*, 2, 1969, pp. 183-207. Véase la reseña del libro de **B.** Jordan por D. M. Lewis en *CR*, 73, 1978, pp. 70-72, así como J. S. Morrison y J. F. Coates, *The Athenian Trireme. The History and Reconstruction of an Ancient Greek Warship*, Cambridge University Press, 1986. Dudas en A. W. Gomme, *HCT, cit. supra* (n. 2), I, p. 460, que, en p. 416, también se muestra contrario a que *oneté* pueda interpretarse, no como mercenario, sino como «fácil de comprar», con lo que se eliminaría parte del presente problema, al creer que los corintios necesitados de remeros están considerando la posibilidad de «comprar» a los remeros atenienses, ciudadanos que reciben un *misthós*, y de sustituir la paga del ciudadano por el salario, llevando así a la práctica su interpretación de lo que era un ciudadano ateniense en el plano moral. Sobre el uso de esclavos, véase R. L. Sargent, «The Use of Slaves by the Athenians in Warfare», *CPh*, 22, 1927, pp. 201-212, 264-279, y K.-W. Welwei, *Unfreie in Antiken Kriegensdienst*, I, Steiner, Wiesbaden, 1974, pp. 127-128, 136, 138 y 181. Véase un planteamiento del problema en la época de la expedición a Sicilia, en D. Plácido, «La expedición a Sicilia (Tucídides, VI-VII): métodos literarios y percepción del cambio social», *Polis*, 5, 1993, pp. 198-199.

20. I. Worthington, «Aristophanes' "Frogs" and Arginusae», *Hermes*, 117, 1989, pp. 359-363.

21. A. J. Graham, «Thucydides 7.13.2 and the Crews of Athenian Trirems», *TAPhA*, 122, 1992, pp. 259-269. En general, véase la opinión de Y. Garlan, en *Guerre et économie en Grèce ancienne*, La Découverte, París, 1989, p. 145.

22. *Cit. supra* (n. 18).

23. Véase G. Mathieu, «Notice», CUF, 1942, p. 6.

24. G. Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate*, Les Belles Lettres, París, 1966 (= 1925), pp. 113 ss.; J. Davidson, «Isocrates against Imperialism. An Analysis of the *De Pace*», *Historia*, 39, 1990, pp. 20-36.

25. J. D. Smart, «The Athenian Empire», *Phoenix*, 31, 1977, p. 245.

26. A. W. Gomme, *HCT, cit. supra* (n. 2), I, p. 460.

27. W. R. Connor, *Thucydides, cit. supra* (n. 11), p. 47.

28. *Ibid.*, p. 48.

2. *La época de Pericles* (pp. 27-45)

1. Véase el escolio en K. Hude, *Scholia in Thucydidem*, Teubner, Leipzig, 1973 (repr. 1927). A. W. Gomme, *HCT, cit. supra* (n. 2, cap. 1), II (1956), p. 7.

2. Véase *supra*, nota 1, y A. W. Gomme, *HCT, cit. supra* (n. 2, cap. 1), II, p. 220.

3. A. W. Gomme, *HCT*, II, p. 16. W. R. Connor, *Thucydides, cit. supra* (n. 11, cap. 1), p. 252, observa entre este capítulo, II, 13, y el anteriormente citado, II, 65, los extremos de una composición en anillo formada por dos momentos de confianza en Pericles por parte del *dêmos* para dejar en medio los momentos de crítica y las respuestas del estadista.

4. A. Andrewes, en A. W. Gomme, *HCT*, IV, pp. 184-185, y S. Hornblower, *Thucydides, cit. supra* (n. 12, cap. 1), p. 174.

5. L. S. J., *s.v. neótes*, II.

6. A. W. Gomme, *HCT*, II, p. 8.

7. E. F. Bloedow, «Archidamos the "Intelligent" Spartan», *Klio*, 65, 1983, p. 34.

8. D. Plácido, «Cresmólogos, adivinos y filósofos en la Atenas clásica», en J. Alvar, C. Blánquez, C. G. Wagner, *Formas de difusión de las religiones antiguas. II Encuentro-Coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera, diciembre 1990*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1993, pp. 189-195.

9. A. W. Gomme, *HCT*, II, p. 228.

10. Th. II,93,3. Véase «Nota complementaria» de J. de Romilly, en CUF, Les Belles Lettres, París, 1967, pp. 104-105.

11. Véase, sin embargo, las dudas de J. de Romilly, en CUF, «Nota complementaria», p. 93.

12. Th. II,22,2; III,1,1.

13. A. W. Gomme, *HCT*, II, p. 76; P. J. Rhodes, *Thucydides History II*, Aris & Phillips, Warmington, 1988, p. 206.

14. Frg. 46; J. M. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy,* Brill, Leiden, 1957-1961, I, p. 299. R. A. Bauman, *Political Trials in Ancient Greece*, Routledge, Londres-Nueva York, 1990, pp. 37 ss., se inclina por admitir el protagonismo de Cleón en las acusaciones contra Pericles, así como en las acusaciones de impiedad dirigidas contra los intelectuales próximos a él (pp. 49 ss.). Más tarde sería el acusador del historiador Tucídides, según la *Vita*, 46 (p. 60).

15. F. J. Frost, «Pericles, Thucydides, son of Melesias, and Athenian Politics before the War», *Historia*, 13, 1964, p. 398; D. Plácido, «De la muerte de Pericles a la *stásis* de Corcira», *Gerión*, 1, 1983, pp. 131-143.

16. G. E. M. de Ste.-Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 341.

17. Th. II,12,2; cf. II,22,1.

18. Véase un comentario, reciente y muy completo, del pasaje en G. S. Kirk, *The Iliad: A Commentary, II*, Cambridge University Press, 1990, pp. 170-191.

19. Th. II,13,1; P. J. Rhodes, *Thucydides, cit. supra* (n. 13), p. 192.

20. Th. II,13,1.

21. P. J. Rhodes, *Thucydides, cit. supra* (n. 13), p. 193. Sobre público y privado en la democracia de Pericles, véase D. Musti, *Storia greca*, Laterza, Roma-Bari, pp. 341-346.

22. K. J. Dover, «DEKATOS AUTOS», *JHS*, 80, 1960, pp. 61-77; discusión en E. F. Bloedow, «Pericles' Powers in the Counter-Strategy of 431», *Historia*, 36, 1987, p. 20 *et passim.*

23. *GHI, cit. supra* (n. 7, cap. 1), 23, 18-23, pp. 48-52; J. S. Morrison y J. F. Coats, *Athenian Trireme, cit. supra* (n. 19, cap. 1), pp. 108-109; también p. 119.

24. T. J. Galpin, «The Democratic Roots of Athenian Imperialism in the Fifth Century B.C.», *CJ*, 79, 1983-1984, p. 102.

25. Véase J. de Romilly, «Nota complementaria», CUF, 1962, y *HCT*, II, pp. 33-39; P. J. Rhodes, *Thucydides, cit. supra* (n. 13), pp. 196 y 271-272.

26. T. E. Wick, «Megara, Athens and the West in the Archidamian War: A Study in Thucydides», *Historia*, 28, 1979, pp. 2 ss.

27. En *Origins, cit. supra* (n. 3, cap. 1), pp. 225 ss.

28. G. Daverio Roca, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1988, pp. 186-194. Para el Decreto Megárico y, en general, las relaciones entre Atenas y Mégara durante la guerra del Peloponeso, véase R. P. Legon, *Megara. The Political History of a Greek City-State to 336 B.C.*, Cornell University Press, Ithaca, pp. 200 ss.

29. Véase N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Mouton, París, 1981, pp. 175 ss.; 413 ss. y 478.

30. Véase *HCT*, II, p. 104, *ad l.* II,36,1.

31. Lo ha visto muy bien D. Musti, «Pubblico e privato nella democrazia periclea», *QUCC*, n. s. 20, 1985, pp. 7-17, así como en *Storia greca, l. cit. supra* (n. 21).

32. Discusión acerca de esta tradición, en *HCT*, II, pp. 94 ss. Véase R. Garland, *The Greek Way of Death*, Duckworth, Londres, 1985, pp. 89 ss.

33. *Ibid.*, p. 98.

34. Véase M. Clavel-Lévêque, *L'empire en jeux. Espace symbolique et pratique sociale dans l'Empire romain*, CNRS, París, 1984.

35. D. Musti, «Pubblico...», *cit. supra* (n. 31).

36. A. De Rosalia, «Riflessioni sul concetto ciceroniano di amicizia», *L'amicizia e le amicizie. Atti del V Congresso Internazionale di Studi Antropologici (Palermo 24-26 novembre 1983)*, Siace, Palermo, 1984, pp. 3-10.

37. R. K. Unz, «The Chronology of Pentekontaetia», *CQ*, 36, 1986, pp. 68-85.
38. Véase T. S. Galpin, *cit. supra* (n. 24).
39. Véase E. F. Bloedow, «Archidamus...», *cit. supra* (n. 7), p. 38.
40. Como efecto de la descomposición de la *pólis* en contraste con el contenido del discurso fúnebre, según H. Konishi, «The Composition of Thucydides' *History*», *AJPh*, 101, 1980, p. 36.
41. En Tucídides, en los usos de las palabras etimológicamente relacionadas, de once ejemplos, seis se refieren con toda claridad a población servil y algún otro puede considerarse ambiguo. Véase E. A. Bétant, *Lexicon Thucydideum*, Olms, Hildesheim, 1906 (=Carey-Kessmann, Ginebra, 1843), I, pp. 166-167.
42. J.-C. Carrière, *Le carnaval et la politique. Une Introduction à la comédie grecque suivie d'un choix de Fragments*, Les Belles Lettres, París, 1979, pp. 213 ss.
43. Véase la nota complementaria de R. Flacelière y É. Chambry, CUF, 1964, p. 225.
44. V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Blackwell, Oxford, 1954; B. M. W. Knox, *Oedipus at Thebes*, Oxford University Press, Londres, 1957.
45. Por ejemplo, J. Irigoin, en CUF, 1981, p. 67.
46. Como hace V. Di Benedetto, *Sofocle*, La Nuova Italia, Florencia, 1983, pp. 130 ss.
47. E. R. Dodds, «On Misunderstanding the *Oedipus Rex*», en E. Segal, ed., *Oxford Readings in Greek Tragedy*, Oxford University Press, 1983, pp. 177-188.
48. J. Bollack, «Destin d'Oedipe, destin d'une famille», *Métis*, 3, 1988, pp. 175 ss.
49. Véase G. Thomson, *Aeschylus, cit. supra* (n. 4, cap. 1), pp. 37 ss. *et passim*.
50. D. Plácido, «Tucídides, sobre la tiranía», *Gerión. Anejos II. Estudios sobre la Antigüedad en Homenaje al Prof. S. Montero Díaz*, Universidad Complutense, Madrid, 1989, pp. 155-164. Véase *HCT*, II, p. 175. El propio Pericles no reúne la Asamblea, lo que constituye uno de los datos para que algunos le atribuyan poderes constitucionales superiores.
51. Véase G. Thomson, *Aeschylus, cit. supra* (n. 4, cap. 1), pp. 158 ss. *et passim*.
52. Traducción de A. Alamillo, BCG, 1981; o bien «el culto de los dioses está pereciendo», L. Gil, Guadarrama-Labor, Barcelona, 1985[5].
53. J.-P. Vernant, «Ambiguity and Reversal: On the Enigmatic Structure of *Oedipus Rex*», en E. Segal, *cit. supra* (n. 47), pp. 189-209.
54. A. Lesky, *La tragedia griega*, Labor, Barcelona, 1966, p. 177.
55. E. Lévy, *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, De Boccard, París, 1976, p. 119.
56. C. Leduc, *La constitution d'Athènes attribuée à Xénophon*, Les Belles Lettres, París, 1976, p. 166.

3. *La segunda parte de la guerra arquidámica* (pp. 46-63)

1. La primera parte de este capítulo tiene una redacción más amplia en el artículo de *Gerión*, 1, *cit. supra* (n. 15 del cap. 2), donde se pueden encontrar más desarrollados los argumentos.
2. D. Plácido, «La condena de Protágoras en la historia de Atenas», *Gerión*, 6, 1988, pp. 21-37.
3. Para Cleón, véase D. Musti, «Pubblico...», *cit. supra* (n. 31, cap. 2).
4. Véase P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Clarendon Press, Oxford, 1981, pp. 344-345.
5. D. Whitehead, «Competitive Outlayand Community Profit: *philotimia* in Democratic Athens», *C&M*, 34, 1983, pp. 55-74.
6. Véase W. R. Connor, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton University Press, 1971. Sobre la figura de Cleón como representación monstruosa del «otro», personaje chocante para la comunidad según la perspectiva de Aristófanes, véase A. Paradiso, «Sur l'altérité grecque, ses degrés, ses états. Notes critiques», *RHR*, 209-212, 1992, pp. 61 ss.
7. Véase, sobre Cleón y otros, G. E. M. de Ste.-Croix, *Lucha de clases, cit. supra* (n. 16, cap. 2), p. 151.

8. Sobre las implicaciones atenienses en el asunto de Platea, véase E. Badian, «Plataea between Athens and Sparta. In Search of Lost History Boiotika», *Vorträge vom 5. Internationalanen Böotie-Kolloquium, zu Ehren von Professor Dr. S. Lauffer, 1984*, Maris, Munich, 1989, pp. 95-111.

9. D. Kagan, *The Archidamian War*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 1974, p. 135.

10. Discusión en J. de Romilly, CUF, nota complementaria, p. 87; *HCT*, II, pp. 278-279; D. Kagan, *Archidamian War, cit. supra* (n. 9), pp. 144 y 363-364; R. Thomsen, *Eisphora: A Study of Direct Taxation in Ancient Athens*, Gyldendal, Copenhague, 1964, pp. 145-146. No hay acuerdo sobre si Tucídides alude a la primera vez en la guerra o a la primera vez de doscientos talentos, pues *GHI, cit. supra* (n. 722, cap. 1), 58, en el decreto de Calcis, se refiere a una *eisphorá* para 434.

11. *HCT*, II, p. 279. Sobre la atribución a Cleón de la responsabilidad financiera en este campo, véase D. Plácido, «De la muerte...», *cit. supra* (n. 15, cap. 2); D. Kagan, *Archidamian War, cit. supra* (n. 9), pp. 144-145; R. Thomsen, *Eisphora, cit. supra* (n. 10), pp. 168-170; *HCT*, II, pp. 278-279; cf. *infra*, el capítulo 13 y, en este mismo capítulo, los comentarios a los *Caballeros* de Aristófanes.

12. Sobre la inclinación del *dêmos* a favor de Atenas, véase H. D. Westlake, «The Commons at Mytilene», *Historia*, 25, 1976, pp. 429-440.

13. *HCT*, II, p. 293.

14. Véase E. A. Bétant, *cit. supra* (n. 41, cap. 2), *s.v. andrapodízein*. Cf. D. Plácido, *Tucídides (Index Thématique des références à l'esclavage et à la dépendance, n.º 4)*, Les Belles Lettres, París, 1992, p. 136.

15. R. Weil y J. de Romilly, en CUF, n. *ad l.*, comparan el uso de *parà dóxan* con el de Platón, *Protágoras*, 337b, donde se distingue la aprobación sincera del elogio engañoso.

16. Véase D. Plácido, «El pensamiento...», *cit. supra* (n. 5, cap. 1), sobre el *kreítton lógos*.

17. J. de Romilly, CUF, *ad l.*; *HCT*, II, p. 311.

18. H. D. Westlake, *Individuals in Thucydides*, Cambridge University Press, 1968, pp. 62-65.

19. D. Plácido, «El pensamiento...», *cit. supra* (n. 5, cap. 1).

20. D. Plácido, «La proyección ideológica de la democracia ateniense», *Estudios de la Antigüedad*, 1, 1984, pp. 5-21.

21. D. Plácido, «De Heródoto a Tucídides», *Gerión*, 4, 1986, pp. 17-46.

22. J. Kirchner, *Prosopographia attica* (*PA*), Leipzig, Berlín, 1901-1903 (nueva ed. con complementos por S. Lauffer, 1966), n.º 3.889; J. K. Davies, *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.* (*APF*), Clarendon Press, Oxford, 1971, no lo cita; véase M. Ostwald, «Diodotus, son of Eucrates», *GRBS*, 20, 1979, pp. 5-13.

23. H. D. Westlake, «The Commons...», *cit. supra* (n. 12); T. J. Quinn, *Athens and Samos, Lesbos and Chios: 478-404 B.C.*, Manchester University Press, pp. 34 ss.

24. Algunos autores pretenden rebajar el número, lo que en cierta medida significa olvidar el ambiente en que se desarrollan los acontecimientos (J. de Romilly, *ad l.*); véase en contra, *HCT*, II, p. 320, y los argumentos de D. Kagan, *Archidamian War, cit. supra* (n. 9), p. 163.

25. *HCT*, II, pp. 328 ss.

26. P. Gauthier, «Les clérouques de Lesbos et la colonisation athénienne au ve siècle», *REG*, 79, 1966, pp. 64-88.

27. N. H. Demand, *Thebes in the Fifth Century. Heracles Resurgent*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1982, pp. 16 ss.

28. W. R. Connor, *Thucydides, cit. supra* (n. 11, cap. 1), pp. 95-105; D. Plácido, «De Heródoto...», *cit. supra* (n. 21).

29. Sobre los hilotas, en general, véase recientemente, J. Ducat, *Les hilotes (BCH, suppl. XX)*, École Française d'Athènes, París, 1990.

30. J. Annequin, «Formes de contradiction et rationalité d'un système économique», *DHA*, 11, 1985, pp. 199-236.

31. F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a.C.*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1957, pp. 69 ss.

32. *HCT*, II, p. 380.

33. Es frecuente considerar espurio todo el capítulo 84. Véase J. de Romilly, nota complementaria, CUF, p. 91; *HCT*, II, p. 382; D. Kagan, *Archidamian War, cit. supra* (n. 9), p. 181 y n. 126.

34. Sobre la alianza y los posibles participantes, así como sobre las fechas hipotéticas en que se pudo llevar a cabo, véase J. D. Smart, «Athens and Egesta», *JHS*, 92, 1972, pp. 128-146. Un resumen de estudios epigráficos en M. H. Chambers, «Photographic Enhancement and a Greek Inscription», *CJ*, 88, 1992, pp. 25-31, donde refuerza con datos fotográficos la lectura ya adelantada en M. H. Chambers, R. Galluci, P. Spanos, «Athens' Alliance with Egesta in the Year of Antiphon», *ZPE*, 83, 1990, pp. 38-63, que apoyaban la hipótesis adelantada en 1963 por H. D. Mattingly, según la cual la alianza con Egesta sólo había tenido lugar en pp. 418-427. Véase S. Cagnazzi, «Tendenze politiche ad Atene. L'espansione in Sicilia dal 458 al 415 a.C.», *Documenti e Studi. 6. Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università di Bari, sezione storica*, Adriatica, Bari, 1990, pp. 73-85.

35. Véase G. Scuccimarra, «Note sulla prima spedizione ateniese in Sicilia (427-424 a.C.)», *RSA*, 15, 1985, p. 34.

36. Discusión sobre determinados argumentos que tratan de desvirtuar esta afirmación, en *HCT*, II, pp. 387-388.

37. Como supone C. Ampolo, «I contributi alla prima spedizione ateniese in Sicilia (427-424 a.C.)», *PP*, 42, 1987, pp. 1-11.

38. *IG*^{3}, 68, pp. 21-25 = *GHI*, p. 68; M. Piérart, «Deux notes sur la politique d'Athènes en mer Égée (428-425)», *BCH*, 108, 1984, pp. 161 ss.

39. *HCT*, II, p. 408.

40. H. Flower, «Thucydides and the Pylos Debate (4.27-29)», *Historia*, 41, 1992, pp. 40-52. Según A. G. Nikolaidis, «Thucydides 4.28.5 (or Kleon at Sphakteria and Amphipolis)», *BICS*, 37, 1990, pp. 89-94, el juicio de Tucídides sobre los planes de Cleón vendría determinado por lo que sucedió luego en Anfípolis; véase *infra*, cap. 13.

41. Sobre Mégara, véase R. P. Legon, *Megara. The Political History of a Greek City-State to 336 B.C.*, Cornell University Press, Ithaca, 1981, pp. 228 ss. y, sobre todo, pp. 236-238.

42. D. Kagan, *Archidamian War, cit. supra* (n. 9), p. 271; L. Prandi, *Platea. Momenti e problemi della Storia di una polis*, Programma, Padua, 1988, p. 119.

43. Véase W. Lengauer, *Greek Commanders in the 5th and 4th Centuries B.C. Politics and Ideology: A Study of Militarism*, Universitatu, Varsovia, 1979, p. 32.

44. W. R. Connor, *New Politicians..., cit. supra* (n. 6).

45. J. A. López Férez, en *Historia de la Literatura griega*, Cátedra, Madrid, 1988, p. 358.

46. L. B. Carter, *The Quiet Athenian*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 28.

47. L. Méridier, «Notice», CUF, 1960, p. 14.

48. D. Plácido, «De la muerte...», *cit. supra* (n. 15, cap. 2), pp. 134 ss.

49. W. R. Connor, *New politicians..., cit. supra* (n. 6), pp. 145-155.

50. L. B. Carter, *Quiet Athenian..., cit. supra* (n. 46), p. 111.

51. Véase la discusión en L. Méridier, «Notice», CUF, 1960, p. 100, que luego continuará.

52. M. Borowska, *Le théâtre politique d'Euripide*, Universitatu, Varsovia, 1989, pp. 108-115.

53. D. Plácido, «De la muerte...», *cit. supra* (n. 15, cap. 2), pp. 140 ss.

54. C. Leduc, *La constitution, cit. supra* (n. 56, cap. 2), p. 194.

55. Véase un resumen de las posturas en C. Collard, *Euripides. Supplices, edited with Introduction and Commentary. I. Introduction and Text*, Bouma's Boekhnis, Groninga, 1975, pp. 8-9; más recientemente, C. Fucarino, *Euripide. Le Supplici. Introduzione, testo, commento e appendici*, Brotto, Palermo, 1985, pp. 18 ss. Véase M. Borowska, *cit. supra* (n. 52), pp. 81 ss.

56. M. Borowska, *cit. supra* (n. 52), p. 82.

57. D. Plácido, «El héroe épico en la escena trágica de la ciudad democrática», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, diciembre de 1989*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1992, pp. 51-58.

58. C. Collard, *Euripides. Supplices, cit. supra* (n. 55), *II. Commentary*, p. 225.

59. V. Di Benedetto, *Euripide. Teatro e società*, Einaudi, Turín, 1971, pp. 154-192.

60. C. Fucarino, *Euripide. Les Supplici, cit. supra* (n. 55), p. 14; véase p. 25.

61. D. Plácido, «La ciudad de Sócrates y los sofistas: integración y rechazo», F. Gascó y J. Alvar, eds., *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad clásica*, Universidad de Sevilla, 1991, pp. 13-27.

62. I. Worthington, «Aristophanes' *Knights* and the Abortive Peace Proposals of 425 B.C.», *AC*, 56, 1987, pp. 56-87.

63. C. A. Anderson, «Themistocles and Cleon in Aristophanes *Knights*, 763 ff.», *AJPh*, 110, 1989, pp. 10-16.

64. H. D. Westlake, «Athenian Aims in Sicily 427-424 B.C.», *Historia*, 9, 1960, pp. 385-402.

65. G. Scuccimarra, «Note...», *cit. supra* (n. 35), p. 47.

66. D. Plácido, «De la muerte...», *cit. supra* (n. 15, cap. 2), pp. 137 ss.

67. S. D. Olson, «Dicaeopolis' Motivations in Aristophanes' *Acharnians*», *JHS*, 111, 1991, pp. 200-203.

68. A. M. Bowie, *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge University Press, 1993, p. 44.

69. J. M. Edmonds, *Fragments, cit. supra* (n. 14, cap. 2), I, p. 415.

70. *Ibid.*, p. 97.

4. *La paz de Nicias* (pp. 64-77)

1. *HCT*, III, p. 665; D. Kagan, *Archidamian War, cit. supra* (n. 9, cap. 3), p. 342.

2. *HCT*, III, pp. 679-680.

3. R. Develin, «Age Qualifications for Athenian Magistrates», *ZPE*, 61, 1985, pp. 149-159.

4. D. Plácido, «La condena...», *cit. supra* (n. 2, cap. 3).

5. Véase A. G. Woodhead, «*IG* I² 95 and the Ostracism of Hyperbolus», *Hesperia*, 18, 1949, pp. 78-83, que rebaja la fecha de 418-417 hasta colocar el acontecimiento en el ambiente conflictivo previo a la expedición a Sicilia, en 416.

6. A. E. Raubitschek, «Theopompus on Hyperbolos», *Phoenix*, 9, 1955, pp. 122-126, a través de los textos de Teopompo, llega a la conclusión de que la sesión de ostracismo en la que fue condenado Hipérbolo se celebró en 415, y no en 417, fecha que suele admitirse de manera general.

7. W. R. Connor, *New Politicians..., cit. supra* (n. 6, cap. 3), pp. 163 ss.

8. D. Plácido, «Platón...», *cit. supra* (n. 6, cap. 1), pp. 53 ss.

9. La interpretación de P. Siewert, «Accuse contro i "candidati" all'ostracismo per la loro condotta politica e morale», *L'immagine dell'uomo politico: vita pubblica e morale nell'antichità, a cura di M. Sordi, CISA, 17*, Vita e pensiero, Milán, 1991, pp. 3-14, se orienta más bien a ver en el ostracismo un arma popular para obligar a la aristocracia a adaptarse a las ideas políticas y morales de las clases inferiores, lo que introduce un importante matiz en un sentido socialmente distinto.

10. D. Kagan, *The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition*, Cornell University Press, Ithaca, 1981, pp. 148 ss.

11. *HCT*, IV, pp. 156 ss.; R. Meiggs, *Athenian Empire, cit. supra* (n. 18, cap. 1), pp. 344 ss.

12. A. E. Raubitschek, «The Case against Alcibiades (Andocides IV)», *TAPhA*, 79, 1948, pp. 191-211. Véase P. Cobetto Ghiggia, *[Audocide] Contro Alcibiade. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, ETS, Pisa, 1995.

13. C. Leduc, *La constitution d'Athènes attribuée à Xénophon*, Les Belles Lettres, París, 1976; W. G. Forrest, «An Athenian Generation Gap», *YClS*, 24, 1975, pp. 37-52, usa argumentos parecidos, pero se inclina por la fecha de 424. B. Hemmerdinger, «L'émigré (Pseudo-Xénophon, *Athenaion Politeia)*», *REG*, 88, 1975, p. 72, sobre la comparación entre I,10, donde se habla de que no está permitido pegar a los esclavos, y *Nubes*, 5-7, piensa que debe de haberse escrito hacia el año 423. L. Canfora, *Studi sull'* Athenaion Politeia *pseudosenofontea*, Accademia delle Scienze, Turín, 1980, trata de demostrar que el autor es Critias, lo que no sería en general contradictorio en el plano de las ideas, y que está escrito contra personajes como

Alcibíades; reservas en G. J. D. Aalders y H. Wzn., *Mnemosyne*, 37, 1984, pp. 176-177, y B. M. Mitchell, *CR*, 35, 1985, pp. 118-121. Sobre el destinatario como la oligarquía colaboradora, E. Flores, *Il sistema non riformabile. La Pseudosenofontea «Costituzione degli Ateniesi» e l'Atene Periclea*, Liguori, Nápoles, 1982, encuentra que las características propias de una democracia estable serían más típicas de la época de Pericles; véase P. Pissavino, *Athenaeum*, 73, 1985, pp. 228-230.

14. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Kliencksieck, París, 1984 (=1968), *s.v. chres-*.

15. Véase G. J. D. Aalders y H. Wzn, *cit. supra* (n. 13), p. 176.

16. Lo que ha hecho pensar a algunos que es un efecto de la organización (F. Bourriot, *Recherches sur la nature du génos: études d'histoire sociale athénienne, périodes archaïque et classique*, Champion, París, 1976), y no que se ha producido una adaptación paralela a la transformación de la sociedad.

17. J. S. Morrison y J. F. Coates, *Athenian Trireme, cit. supra* (n. 19, cap. 1), pp. 107 ss.

18. D. Asheri, «Di nuovo a Pseudo-Senofonte *Ath. Pol.*, I, 11)», *QS*, 39, 1994, pp. 289-292.

19. *Il sistema, cit. supra* (n. 13), pp. 17 ss.

20. Contra la presencia fuerte de una economía de cambio en este período, véase C. Leduc, «Encore le vieil oligarque», *DHA*, 10, 1984, pp. 429-437.

21. C. Leduc, «En marge de l'*Athenaoin Politeia* attribuée à Xénophon», *QS*, 7, 1, 1981, p. 299.

22. G. E. M. de Ste.-Croix, «The Character of the Athenian Empire», *Historia*, 3, 1954, pp. 1-41. Como reacciones inmediatas más importantes, véase D. W. Bradeen, «The Popularity of the Athenian Empire», *Historia*, 9, 1960, pp. 257-269; T. J. Quinn, «Thucydides and the Unpopularity of the Athenian Empire», *Historia*, 13, 1964, pp. 257-266; J. de Romilly, «Thucydides and the Cities of the Athenian Empire», *BICS*, 13, 1966, pp. 1-12.

23. Sobre la relación entre democracia y talasocracia como pura reconstrucción ideológica iniciada en Pseudo-Jenofonte, véase P. Ceccarelli, «Sans thalassocratie, pas de démocratie? Le rapport entre thalassocratie et démocratie à Athènes dans la discussion du Ve et IVe siècle av. J.-C.», *Historia*, 42, 1993, pp. 444-470.

24. G. W. Bowersock, «Pseudo-Xenophon», *HSCPh*, 71, 1966, p. 36.

25. G. W. Bowersock, «Pseudo-Xenophon», *cit. supra* (n. 24), p. 34.

26. R. Sealey, «The Origins of *Demokratia*», *CSCA*, 6, 1973, p. 254.

27. B. Jordan, «Witnesses in the Assembly: Thucydides 6.14 and [Xenophon] *Athenaion Politeia* 2.17», *CPh*, 81, 1986, pp. 133-135.

28. B. M Mitchell, *cit. supra* (n. 13), p. 120.

29. P. Pissavino, *cit. supra* (n. 13), p. 229.

30. N. Loraux, *L'invention, cit. supra* (cap. 2, n. 29), p. 336.

31. L. Canfora, «Lavoro libero e lavoro servile nell'*Athenaion Politeia* anonima», *Klio*, 63, 1981, pp. 144-145.

5. *La época de la expedición a Sicilia* (pp. 78-96)

1. S. Hornblower, *Thucydides, cit. supra* (n. 12, cap. 1), p. 147.

2. O. Aurenche, *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros. Remarques sur la vie politique athénienne en 415 avant J.-C.*, Les Belles Lettres, París, 1974.

3. *Ibid.*, cuadro de p. 57.

4. B. Jordan, «Witnesses...», *cit. supra* (n. 27, cap. 4), p. 135.

5. M. J. Fontana, «La politica estera di Alcibiade fino alle vigilie della spedizione siciliana», *Studi di Storia antica offerti dagli allievo a Eugenio Manni*, G. Bretschneider, Roma, 1976, pp. 104 y 129, *et passim*.

6. Véase R. Flacelière y E. Chambry, nota complementaria, CUF, 1969², p. 290.

7. A. J. Podlecki, «Polis and Monarch in Early Attic Tragedy», *Greek Tragedy and Political Theory*, ed. de J. P. Euben, University of California Press, Berkeley, 1986, p. 99.

8. Véanse R. Flacelière y otros, CUF, 1969[2], pp. 241-242, y D. Kagan, *Peace, cit. supra* (n. 10, cap. 4), pp. 145 ss.

9. G. Scuccimarra, «Note...» *cit. supra* (n. 35, cap. 3), p. 37.

10. R. Vattuone, «Gli accordi fra Atene e Segesta alla vigilia della spedizione in Sicilia del 415 a. C.», *RSA*, 4, 1974, pp., 40 ss.

11. G. Scuccimarra, «Note...», *cit. supra* (n. 35, cap. 3), p. 41.

12. *Ibid.*, p. 43.

13. *Ibid.*, p. 47.

14. *Ibid.*, pp. 49-50.

15. D. Plácido, «Platón...», *cit. supra* (n. 6, cap. 1), pp. 55 ss.

16. *HCT*, III, p. 633.

17. G. Scuccimarra, «Sui rapporti tra Atene e Catana fino all'inizio della spedizione in Sicilia del 415 a. C.», *RSA*, 16, 1986, pp. 26 ss.

18. D. Kagan, *Peace, cit. supra* (n. 10, cap. 4), p. 164.

19. D. Plácido, «Protagoras et la société...», *cit. supra* (n. 15, cap. 1).

20. H. A. Thompson y R. E. Wycherley, *The Agora of Athens (The Athenian Agora,* XIV), Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1972, p. 20; R. E. Wycherley, *The Stones of Athens*, Princeton University Press, 1978, p. 33.

21. Véanse *HCT*, IV, pp. 264-288, y D. McDowell, *Andocides. On the Mysteries*, University Press, Oxford 1962.

22. *HCT*, IV, pp. 288-289.

23. D. Kagan, *Peace, cit. supra* (n. 10, cap. 4), pp. 194-195.

24. W. D. Furley, «Die Adonis-Feier in Athen, 415 v. Chr.», *Ktema*, 13, 1988, pp. 13-19.

25. W. R. Connor, *Thucydides, cit. supra* (n. 11, cap. 1), p. 223.

26. H. R. Rawlings III, *The Structure of Thucydides' History*, Princeton University Press, 1981, pp. 108 ss.

27. *HCT*, IV, p. 329; W. R. Connor, *Thucydides, cit. supra* (n. 11, cap. 1), pp. 178-179; L. Sancho, «*Isonomía kaì demokratía*», *REA*, 93, 1991, p. 248; E. F. Bloedow, «"Not the Son of Achilles, but Achilles himself": Alcibiades' Entry on the Political Stage at Athens II», *Historia*, 39, 1990, p. 18, interpreta las relaciones entre el *dêmos* y Alcibíades como resultado unilateral de la acción del personaje individualmente. La interpretación general que hace este autor de la figura de Alcibíades puede verse en *Alcibiades reexamined*, Steiner, Wiesbaden, 1973.

28. W. R. Connor, *Thucydides, cit. supra* (n. 11, cap. 1), p. 179.

29. Sin embargo, O. Murray, «The Affair of the Mysteries: Democracy and Drinking Group», en O. Murray, ed., *Sympotika. A Symposion on the Symposion*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 149-161, quita importancia al asunto de los hermas y de los misterios.

30. L. Parmentier, CUF, 1959, p. 10.

31. A. M.ª van Erp Taalman Kip, «Euripides and Melos», *Mnemosyne*, 4, 40, 1987, pp. 414-419.

32. W. R. Connor, *Thucydides, cit. supra* (n. 11, cap. 1), p. 158.

33. V. Di Benedetto, *Euripide, cit. supra* (n. 59, cap. 3), pp. 223 ss.

34. Sobre las relaciones entre el diálogo triunfalista de los melios y la expedición a Sicilia, véase E. Délebecque, *Euripide et la guerre du Péloponnèse*, Kliencksieck, París, 1951, p. 245; P. G. Maxwell-Stuart, «The Dramatist Poets and the Expedition to Sicily», *Historia,* 22, 1973, p. 398; D. Plácido, «La expedición...», *cit. supra* (n. 19, cap. 1), p. 188.

35. P. Mazon, CUF, 1981[5], pp. 134-135; véase G. Thomson, *Aeschylus, cit. supra* (n. 4, cap. 1), pp. 354 ss.

36. V. Di Benedetto, *Sofocle*, *cit. supra* (n. 46, cap. 2), pp. 168 ss.

37. *Ibid.*, pp. 177 ss.

38. *Ibid.*, p. 182.

39. V. Leinieks, *The Plays of Sophocles*, Grüner, Amsterdam, 1982, pp. 115 ss.

40. *Ibid.*, p. 123.

41. H. Musurillo, *The Light and the Darkness. Studies in the Dramatic Poetry of Sophocles*, Brill, Leiden, 1967, p. 108.

42. D. Seale, *Vision and Stagecraft in Sophocles*, Croom Helm, Londres, 1982, p. 80.
43. C. Segal, *Tragedy ans Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Harvard University Press, Cambridge Mss., 1981, pp. 253 ss.
44. H. Van Looy, «Les *Oiseaux* d'Aristophanes: Essai d'interprétation», *Le Monde grec. Pensée. Littérature. Histoire. Documents. Hommages C. Préaux*, Éd. de l'Université, Bruselas, pp. 183 ss.
45. La mención específica de la Salaminia en v. 147 se interpreta como alusión al envío de dicha nave a Sicilia a buscar a Alcibíades. Véanse V. Coulon y H. Van Daele, CUF, 1928, *ad l.*; A. H. Sommerstein, *Aristophanes Birds*, Aris & Phillips, Warminster, 1987, p. 208; M. Casevitz, *Commentaire des «Oiseaux» d'Aristophane*, L'Hermès, Lyon, 1978, p. 31.
46. Aunque el escolio habla de Melos como ciudad de Tesalia. Sobre el imperialismo, integrado en el tema de las *Aves* como obra erótica, véase W. Arrowsmith, «Aristophanes' Birds: The Fantasy Politics of Eros», *Arion, n.s.*, 1, 1973-1974, pp. 131 ss.
47. Véanse las ideas contrapuestas en el *Anónimo de Jámblico* (DK89).
48. «Donde los *áristoi* gobiernan sobre el *dêmos* y la ciudad, como en Lacedemonia», aclara el escolio al verso 125.
49. A. H. Sommerstein, *Aristophanes Birds, cit. supra* (n. 45), p. 216.
50. *HCT*, II, p. 394.
51. A. H. Sommerstein, *Aristophanes Birds, cit. supra* (n. 45), pp. 216-217.
52. *Ibid.*, p. 269.
53. A. Ničev, «L'énigme des *Oiseaux* d'Aristophane», *Euphrosyne*, 17, 1989, pp. 28-29.
54. D. Plácido, «Platón...», *cit. supra* (n. 6, cap. 1), pp. 47 ss.
55. A. H. Sommerstein, *Aristophanes Birds, cit. supra* (n. 45), p. 208.
56. Señalado por A. H. Sommerstein, *ibid.*, p. 221.
57. D. Plácido, «Protagoras et la société...», *cit. supra* (n. 15, cap. 1).
58. H. Van Daele, CUF, 1928, notas 1 y 2, p. 44.
59. Véanse también K. J. Dover, *Aristophanic Comedy*, Bertsfond, Londres, 1972, pp. 30 ss., 140 ss.; C. F. Russo, *Aristofane autore di teatro*, Sanzoni, Florencia, 1984, pp. 231 ss.

6. *La oligarquía y el último período de la guerra* (pp. 97-118)

1. Traducción A. Guzmán, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
2. M. Zorat, «Atene e il santuario di Ammone (per una storia delle relazioni greco-libiche)», *Hesperìa. 1. Studi sulla grecità di occidente*, ed. de L. Braccessi (Università di Venezia. Dipartimento di Antichità e Tradizione Classica. Sezione Archeologica. monografia 1), L'Erma di Bretschneider, Roma, 1990, pp. 89-123. Reseña en *Gerión*, 9, 1991, pp. 308-309 (D. Plácido). *HCT*, pp. 5-6.
3. W. R. Connor, *Thucydides, cit. supra* (n. 11, cap. 1), p. 212; E. Lévy, *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, École Française, Atenas, 1976, p. 13.
4. *HCT*, V, p. 6. Véase S. Alessandri, «I dieci Probuli ad Atene. Aspetti giuridico-costituzionale», *Studi di Antichità*, 6, 1990, pp. 5-24.
5. E. Lévy, *Athènes, cit. supra* (n. 55, cap. 2), n. 3.
6. Sobre los problemas de la historia de Samos desde 440, *HCT*, V, pp. 44 ss.; T. J. Quinn, *Athens..., cit. supra* (n. 23, cap. 3), pp. 17 ss.; G. Shipley, *A History of Samos 800-188 B.C.*, Clarendon Press, Oxford, 1987, pp. 113 ss.
7. Para un intento de matizar la figura política de Frínico, entre la oligarquía y la democracia, véase F. Grossi, *Frinico, tra propaganda democratica e giudizio tucidideo*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1984, sobre todo a partir de la p. 99.
8. H. D. Westlake, «The *Lysistrata* and the War», *Phoenix*, 34, 1980, p. 54.
9. R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge University Press, 1989, p. 245.
10. Véase la Introducción de J. Henderson, a *Aristophanes Lysistrata*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

11. Se usa *xynomosía*, y no *hetairía*; *HCT*, V, p. 128.
12. *HCT*, V, p. 161.
13. E. Lévy, *Athènes, cit. supra* (n. 55, cap. 2), p. 16.
14. *Ibid.*, p. 32.
15. M. I. Finley, «The Athenian Demagogues», en *Studies in Ancient Society* (primero en *P&P*, 21, 1962), Routledge & Kegan Paul, Londres, 1974, pp. 19 ss.
16. El texto plantea serias dificultades que afectan al fondo de la acusación y a la situación concreta a la que puede referirse (*HCT*, V, pp. 174-176).
17. *HCT*, V, p. 177.
18. J. K. Davies, *APF, cit. supra* (n. 22, cap. 3), p. 228.
19. D. Plácido, «Tucídides, sobre la tiranía», *cit. supra* (n. 50, cap. 2), p. 163.
20. V. J. Rosivach, «The Tyrant in Athenian Democracy», *QUCC*, 59, 1988, p. 52.
21. R. Develin, *Athenian Officials, 684-321 B.C.*, Cambridge University Press, 1989, pp. 162-163.
22. *HCT*, V, p. 294.
23. *Ibid.*, p. 295.
24. *Ibid.*, p. 302.
25. E. M. Harris, «The Constitution of the Five Thousand», *HSCPh*, 93, 1990, p. 280.
26. Interpretando así *toû pantòs politikoû*, más bien que como «la existencia del estado» (CUF) o «el cuerpo cívico entero» (*HCT*, V, p. 315).
27. Véase comentario *ad l.*, CUF, y G. Donini, *La posizione di Tucidide verso il governo dei cinquemila*, Paravia, Turín, 1969; D. Plácido, «La condena...», *cit. supra* (n. 2, cap. 3).
28. Sobre el carácter del régimen, véase G. E. M. de Ste.-Croix, «The Constitution of the Five-Thousand», *Historia*, 5, 1956, pp. 1-23, artículo que promovió una interesante polémica.
29. S. Hornblower, *El mundo griego 479-323 A.C.*, Crítica, Barcelona, 1985 (Londres, Methuen, 1983), p. 189, n. 34.
30. A. Andrewes, «Notion and Kyzikos: The Sources compared», *JHS*, 102, 1982, pp. 20 ss.
31. N. Robertson, «The Sequence of Events in Aegean in 408 and 407 B.C.», *Historia*, 29, 1980, pp. 286 ss.
32. *Ibid.*, pp. 293 ss.
33. En una escena de Diodoro, XIII,45,8-46,2, en Abido, a la que H. D. Westlake, «Abydos and Byzantium: the Sources for two Episodes in the Ionian War», *MH*, 42, 1985, p. 318, resta importancia por considerar que se trata de un pasaje retórico.
34. Y. Grandjean y F. Salviat, «Décret d'Athènes restaurant la démocracie à Thasos en 407 av. J.-C.: *IG* XII, 8, 262 complété», *BCH*, 112, 1988, pp. 249-278.
35. P. V. Stanley, «The Family Connection of Alcibiades and Axiochus», *GRBS*, 27, 1986, p. 180.
36. P. J. Rhodes, «Problems in Athenian *eisphorá* and Liturgies», *AJAH*, 7, 1982, pp. 2-3.
37. R. A. Moysey, «Three Fragmentary Attic Inscriptions», *ZPE*, 78, 1989, pp. 201 ss.
38. A. Natalicchio, «La tradizione delle offerte spartane di pace tra il 411 e il 404: Storia e propaganda», *RIL*, 124, 1990, pp. 164-175, defiende la teoría de que las pretendidas ofertas de paz espartanas entre 411 y 404 responden en las fuentes a una perspectiva ideológica de desprestigio de la democracia, en la que entra Aristóteles.
39. W. R. Connor, *New Politicians, cit. supra* (n. 6, cap. 3), p. 158.
40. A. Nakamura-Moroo, «The Attitude of Greeks in Asia Minor to Athens and Persia. The Decelian War», *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Brill, Leiden, 1988, pp. 562-572.
41. W. D. Furley, «Andokides IV ("Against Alkibiades"): Fact or Fiction?», *Hermes*, 117, 1989, pp. 138-156.
42. R. Flacelière y E. Chambry, nota complementaria, CUF, 1964, p. 247.
43. R. F. Moorton, *jr.*, «Aristophanes on Alcibiades», *GRBS*, 29, 1988, pp. 345-359.
44. L. Canfora, «L'"Apologia" d'Alcibiade», *REG*, 95, 1982, pp. 140-144.
45. L. Canfora, «Il processo degli strateghi», *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, Jovene, Nápoles, 1984, pp. 495-517. R. Bauman, *Political Trials, cit. supra* (n. 14, cap. 2),

p. 75, piensa en la posibilidad de que Terámenes manipulase al *dêmos* para asegurar su reelección para la estrategia.

46. M. L. Lang, «Theramenes and Arginousai», *Hermes*, 120, 1992, p. 269.

47. Discusión en *HCT*, V, p. 295.

48. L. Canfora, «Il processo...», *cit. supra* (n. 45).

49. E. F. Bloedow, «On "Nurturing Lions in the State". Alcibiades' Entry on the Political Stage in Athens», *Klio*, 73, 1991, pp. 49-65.

50. *GHI, cit. supra* (n. 7, cap. 1), n.º 94 = D. Lewis, ed., *Inscriptiones Graecae, I, 3.ª ed., fasc. I. Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores (IG,I³)*, Berlín, De Gruyter, 1981, p. 127.

51. G. Wylie, «What really happened at Aegospotami?», *AC*, 1986, p. 126.

52. Véase R. Develin, *Athenian Officials, cit. supra* (n. 21), p. 181.

53. Sobre la definición de esta línea política como representativa de las «clases medias», véase J. de Romilly, «La notion de "classes moyennes" dans l'Athènes du ve s. av. J.-C.», *REG*, 100, 1987, pp. 9 ss.

54. F. Chapouthier, «Notice», CUF, París, 1959, pp. 22-27.

55. V. Di Benedetto, *Euripidis Orestes. Introduzione, testo critico, commento e appendice metrica*, La Nuova Italia, Florencia, 1965, p. 6.

56. P. Vellacott, *Ironic Drama. A Study of Euripides' Method and Meaning*, Cambridge University Press, 1975, p. 6.

57. V. Di Benedetto, *Euripidis Orestes, cit. supra* (n. 55), p. 46.

58. *Id.* (n. 59, cap. 3), p. 313.

59. *Ibid.*, p. 14.

60. Véase el comentario de V. Di Benedetto a los versos 314-315, en *Euripidis Orestes, cit. supra* (n. 55), pp. 67-68.

61. R. Aélion, *Euripide, héritier d'Eschyle*, Les Belles Lettres, París, 1983, I, p. 154; cf. II, p. 247.

62. Sobre el término véase V. Di Benedetto, *Euripidis Orestes, cit. supra* (n. 55), pp. 85-86, comentario al verso 396.

63. V. Di Benedetto, *Euripide: teatro..., cit. supra* (n. 59, cap. 3), p. 206.

64. G. M. A. Grube, *The Drama of Euripides*, Methuen, Londres, 1961 (repr., con correcciones, de 1941), pp. 375 ss.

65. V. Di Benedetto, *Euripide: teatro..., cit. supra* (n. 59, cap. 3), pp. 311-312.

66. Véase el comentario de V. Di Benedetto, *Euripidis Orestes, cit. supra* (n. 55), p. 143; G. M. A. Grube, *Drama, cit. supra* (n. 64), pp. 387 ss.

67. Véase V. Di Benedetto, *Euripide: teatro..., cit. supra* (n. 59, cap. 3), pp. 205 ss.; y el comentario en *Euripidis Orestes, cit. supra* (n. 55), pp. 171-189.

68. F. Chapoutier, *ad l.* (CUF, 1959).

69. R. Descat, *L'acte et l'effort. Une idéologie du travail en Grèce ancienne (8ème-5ème siècle av. J.-C.)*, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, Besançon, 1986, p. 250.

70. V. Di Benedetto, *Euripide: teatro..., cit. supra* (n 59, cap. 3), p. 208.

71. Comentario al verso 921 de V. Di Benedetto, *Euripidis Orestes, cit. supra* (n. 55), p. 183.

72. E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 110.

73. T. B. L. Webster, *The Tragedies of Euripides*, Methuen, Londres, 1967, pp. 252 ss.

74. V. Di Benedetto, *Euripide: teatro..., cit. supra* (n. 59, cap. 3), p. 85; cf. p. 205.

75. L. Di Gregorio, «L'Archelao di Euripide: tentativo di ricostruzione», *Aevum*, 62, 1988, pp. 31 ss.

7. *El ejército y la marina. Guerra y sociedad* (pp. 119-143)

1. R. E. Wycherley, *Stones..., cit. supra* (n. 20, cap. 5), pp. 52 ss.

2. C. Pélékidis, *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ (École Française d'Athènes. Travaux et mémoires, XIII)*, Boccard, París, 1962, p. 48.

3. P. Vidal-Naquet, «La tradition de l'hoplite athénien», en J.-P. Vernant, ed., *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton, París, 1968, p. 163; luego en P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Maspero, París, 1981, p. 127 (esta última recopilación de artículos del autor se ha traducido como *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Península, Barcelona, 1983).

4. M. H. Hansen, «The Number of Athenian Hoplites in 431 B.C.», *SO*, 46, 1981, p. 29.

5. R. Meiggs, *Athenian Empire, cit. supra* (n. 18, cap. 1), p. 98.

6. Sobre las cifras, véase *HCT*, II, pp. 34 ss.

7. P. Vidal-Naquet, «La tradition...», *cit. supra* (n. 3), pp. 177 ss.

8. V. D. Hanson, *Le modèle occidental de la guerre. La bataille d'infanterie dans la Grèce classique*, Les Belles Lettres, París, 1990, pp. 38 ss., *et passim*.

9. *GHI*, 23, pp. 23-26.

10. J. S. Morrison y J. F. Coats, *Athenian Trireme, cit. supra* (n. 19, cap. 1), pp. 109-110.

11. D. Plácido, «Platón...», *cit. supra* (n. 6, cap. 1), pp. 47 ss.

12. B. Jordan, *Athenian Navy, cit. supra* (n. 19, cap. 1), pp. 192 ss.

13. Sobre los etolios véase el clásico J. A. O. Larsen, *Greek Federal States. Their Institutions and History*, Clarendon Press, Oxford, 1968, pp. 78 ss., 195 ss.; y recientemente C. Antonetti, *Les Étoliens. Image et religion* (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 405), Les Belles Lettres, París, 1990.

14. F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, París, 1980.

15. V. D. Hanson, *Le modèle, loc. cit. supra* (n. 8).

16. D. Kagan, *Archidamian War, cit. supra* (n. 9, cap. 3), p. 211.

17. G. Wylie, «Demosthenes the General-Protagonist in a Greek Tragedy?», *G&R*, 40, 1993, pp. 20-30.

18. Como señala V. H. Hanson, *Le modèle, loc. cit. supra* (n. 8).

19. *Lexicum Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, IV, 1, 1988, pp. 186-190, *s.v. Geryoneus* (P. Brize), pp. 1-4; D. Plácido, «La imagen griega de Tarteso», en J. Alvar y J. M. Blázquez, eds., *Los enigmas de Tarteso*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 84.

20. K. J. Dover, en *HCT*, IV, p. 310, piensa que los *epibátai* debían de ser normalmente *thêtes*.

21. Véase P. Vidal-Naquet, «La tradition...», *cit. supra* (n. 3), p. 172.

22. No se justifica la interpretación de K. J. Dover, *cit. supra* (n. 20) y reiterada por A. Andrewes, *HCT*, V, p. 56, en nota a este último texto. Tucídides, III,98,4, y Aristóteles, *Política*, VII,6,8 = 1327b9-15, citados por ellos mismos, parecen suficientes para que haya que buscar la explicación más bien en circunstancias cambiantes y condiciones excepcionales propias de la guerra y de las transformaciones sociales de Atenas durante la misma, que obliga a reclutar *thêtes* para funciones originariamente desempeñadas por hoplitas.

23. Sobre la definición política del orador, véase D. Plácido, «Antifonte», en M.ª J. Hidalgo, ed., *La Historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a M. Vigil*, Universidad de Salamanca, 1989, pp. 29-36.

24. P. Vidal-Naquet, «La tradition...», *cit. supra* (n. 3), p. 172.

25. V. D. Hanson, *Le modèle, cit. supra* (n. 8), pp. 60 ss.

26. B. Cohen, «Perikles' Portrait and the Riace Bronzes. New Evidence for "skinocephaly"», *Hesperia*, 60, 1991, p. 470.

27. I. C. Storey, «The "Blamless" of Kleonymos», *RhM*, 132, 1989, pp. 247-261.

28. A. J. Holladay, «Hoplites and Heresies», *JHS*, 102, 1982, p. 103.

29. D. Kagan, *Archidamean War, cit. supra* (n. 9, cap. 3), pp. 58-59.

30. A. W. Gomme, en *HCT*, II, p. 80, también defiende que los *epibátai* normalmente son *thêtes*. Cf. *supra* (n. 20).

31. A. W. Gomme, *ibid.*, p. 93.

32. D. Kagan, *Archidamian War, cit. supra* (n. 9, cap. 3), p. 63.

33. Como hace D. Kagan, *ibid.*, p. 64.

34. G. E. M. de Ste.-Croix, *Origins..., cit. supra* (n. 3, cap. 1), pp. 225 ss., y apéndices XXXV ss.
35. D. Kagan, *loc. cit. supra* (n. 33).
36. *HCT*, II, pp. 162-164.
37. D. Kagan, *Archidamian War, cit. supra* (n. 9, cap. 3), p. 74.
38. A. W. Gomme, *HCT*, II, p. 204, para los argumentos que siguen.
39. Sobre el uso del verbo en Tucídides, véase D. Plácido, *Tucídides. Index, cit. supra* (n. 14, cap. 3), p. 177.
40. Véase la situación en W. K. Pritchett, *The Greek State at War, I*, University of California Press, Berkeley, 1971 (repr. 1974), pp. 14 ss.
41. D. Kagan, *Archidamian War, cit. supra* (n. 9 y 42, cap. 3), p. 98 y n. 85.
42. P. Vidal-Naquet, «La tradition...», *cit. supra* (n. 3), p. 174.
43. A. W. Gomme, *HCT*, II, p. 277.
44. D. Kagan, *Archidamian War, cit. supra* (n. 9, cap. 3), p. 71.
45. *HCT*, II, p. 388.
46. D. Kagan, *Archidamian War, cit. supra* (n. 9, cap. 3), pp. 198 ss.
47. Todo ello según Diodoro, diferente de la narración de Tucídides, que retrasa la expedición contra Corinto hasta situarla después de Pilos. Véase M. Casevitz, *ad l.* CUF. Para otras diferencias, véase *ibid.*, p. 125, en relación con Tucídides, IV,42.
48. Tanto F. R. Adrados, Hernando, 1952, como A. Guzmán, Alianza, 1989, traducen «a pie firme», pero tal vez refleje mejor las implicaciones del hecho la traducción de J. de Romilly, Les Belles Lettres, 1967, «...ce n'avait pas été une bataille rangée».
49. *HCT*, III, p. 512.
50. P. Vidal-Naquet, «La tradition...», *cit. supra* (n. 3), p. 172.
51. *HCT*, III, p. 559.
52. D. Kagan, *Archidamian War, cit. supra* (n. 9, cap. 3), p. 282.
53. *HCT*, III, p. 565.
54. D. Kagan, *Archidamian War, cit. supra* (n. 9, cap. 3), pp. 311-312.
55. *HCT*, IV, p. 69.
56. *Ibid.*, pp. 76-77; D. Kagan, *Peace, cit. supra* (n. 10, cap. 4), pp. 87-88.
57. D. Kagan, *Peace, cit. supra* (n. 10, cap. 4), p. 102.
58. Para el texto, algo confuso, *HCT*, IV, p. 263. Véase J. S. Morrison y R. T. Williams, *Greek Oared Ships, 900-322*, Cambridge University Press, 1968, p. 247. Sobre el tipo concreto de naves y sobre la problemática correspondiente, *HCT*, IV, p. 309. Sobre la trirreme y su uso como medio de transporte de caballos y tropas de infantería, véase A. Tilley, «Three Men to a Room—a Completely Different Trireme», *Antiquity*, 3, 1992, pp. 608 ss.
59. D. Kagan, *Peace, cit. supra* (n. 10, cap. 4), p. 241.
60. Seguramente la expresión usada, *taîs nausì koúphais*, pone el acento sobre la pérdida del carácter propio, pesado, de las tropas hoplíticas.
61. *HCT*, IV, p. 443.
62. *Ibid.*, p. 452.
63. Datos demográficos concretos en D. Kagan, *The Fall of Athenian Empire*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 1987, pp. 1 ss.
64. D. Kagan, *Fall, cit. supra* (n. 63), p. 167.
65. *Ibid.*, pp. 234, 263 y 268 sobre las implicaciones de la concesión en la política externa.
66. V. D. Hanson, *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, Giardini, Pisa, 1983 (Biblioteca di Studi Antichi, 40), pp. 146 ss. Véase reseña de J. Ober en *Helios*, 12, 1985, pp. 91-101.
67. Sobre la importancia de este tipo de defensa, I. G. Spence, «Perikles and the Defence of Attica during the Peloponnesian War», *JHS*, 110, 1990, pp. 91-109, sobre todo pp. 102 ss.; *The Cavalry of Classical Greece. A Social and Military History with Particular Reference to Athens*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 129 ss. De Tucídides, IV,94,1, deduce que, antes de 424, Atenas no ha podido usar para eso tropas ligeras. A. Leonardo Chevitarese, «La Khora attique pendant la guerre d'Archidamos», *Recherches Brésiliennes. Archeologie, Histoire ancienne et Anthropologie (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 527)*, Les Belles Lettres, París, 1994, pp. 135-144.

68. I. G. Spence, *Cavalry, cit. supra* (n. 67), p. 38.

69. Véase *HCT*, II, p. 271; D. Kagan, *Archidamian War, cit. supra* (n. 9, cap. 3), p. 141.

70. I. G. Spence, «Athenian Cavalry Numbers in the Peloponnesian War: *IG* I^3 375 revisited», *ZPE*, 67, 1987, pp. 167-175.

71. G. R. Bugh, *The Horsemen of Athens*, Princeton University Press, 1988, pp. 81 ss.

72. *Ibid.*, pp. 119 ss.

73. Véase D. G. Kyle, *Athletics in Ancient Athens*, Brill, Leiden, 1987 (*Mnemosyne*, Suppl. 95), pp. 53 ss.

74. D. Plácido, «Economía y sociedad. *Pólis* y *Basileía*. Los fundamentos de la reflexión historiográfica de Jenofonte», *Habis*, 20, 1989, pp. 135-153, y «La teoría de la realeza y las realidades históricas del siglo IV a. C.», en J. M. Candau, F. Gascó y A. Ramírez de Verger, *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid, Coloquio, 1988, pp. 37-53.

75. *HCT*, II, pp. 40-41.

76. J. K. Anderson, *Ancient Greek Horsemanship*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1961, p. 128.

77. A. Plassart, «Les archers d'Athènes», *REG*, 26, 1913, pp. 200 ss.

78. *Ibid.*, pp. 181 ss.

79. D. W. Bradeen, «The Athenian Casualties Lists», *CQ*, 19, 1969, p. 149.

80. Véase L. Kallet-Marx, *Money, Expenses, and Naval Power in Thucydides History 1-5,24*, University of California Press, Berkeley, 1993.

81. H. W. Parker, *Greek Mercenary Soldiers*, Clarendon Press, Oxford, 1933, pp. 16 ss. En general, en la guerra del Peloponeso, sólo aparecen síntomas sueltos del fenómeno, ampliamente desarrollado en el siglo IV.

82. *HCT*, IV, p. 310.

83. Y. Garlan, *Guerre, cit. supra* (n. 21, cap. 1), pp. 44 ss.

84. K. J. Dover, en *HCT*, IV, 1970, p. 439, cree que en los textos de Tucídides se indica que los arcadios eran vistos como mercenarios a pesar de la amistad y que podían estar en ambos bandos.

85. Véase P. Ducrey, *Guerre et guerrières dans la Grèce antique*, Payot, París, 1985, pp. 121 ss.

86. P. R. McKechnie, *Outsiders in the Greek Cities in the Fourth Century B.C.*, Routledge, Londres-Nueva York, 1989, pp. 25, 47. Algunos datos de épocas posteriores pueden resultar ilustrativos; véase W. E. Thompson, «Arcadian Factionalism in the 360's», *Historia*, 32, 1983, pp. 155 ss.

87. D. Whitehead, «Who equipped Mercenary Troops in Classical Greece?», *Historia*, 40, 1991, pp. 105-113.

88. J. G. P. Best, *Thracian Peltasts and their Influence on Greek Warfare*, Woters-Noordhaff, Groninga, 1969, p. 35.

89. D. Plácido, «Protagoras et la société...», *cit. supra* (n. 15, cap. 1).

90. B. Jordan, *Athenian Navy, cit. supra* (n. 19, cap. 1), pp. 61 ss.

91. *HCT*, IV, p. 446.

92. D. Kagan, *Fall, cit. supra* (n. 63), p. 113.

93. *Ibid.*, p. 114.

94. B. Jordan, *Athenian Navy, cit. supra* (n. 19, cap. 1), p. 70. V. Gabrielsen, *Financing the Athenian Fleet*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1994, pp. 173 y ss.

95. D. Kagan, *Fall, cit. supra* (n. 63), p. 364.

96. J. S. Morrison y J. F. Coats, *Athenian Trireme, cit. supra* (n. 19, cap. 1), p. 111; D. Plácido, «Protagoras et la société...», *cit. supra* (n. 15, cap. 1), notas 34-38; J. Taillardat, «La trière athénienne et la guerre sur mer aux Ve et IVe siècles», en J. P. Vernant, *Problèmes, cit. supra* (n. 3), p. 199; N. G. L. Hammond, «The Meaning of the Fleet in the Decree of Themistokles», *Phoenix*, 40, 1986, pp. 143-148; *contra*, B. Jordan, *Athenian Navy, cit. supra* (n. 19, cap. 1), pp. 240 ss.

97. Sobre *kybernétes*, dudas de B. Jordan, *l. cit. supra* (n. 96).

98. A. Guzmán, Alianza, 1989, traduce «y el resto de la tripulación».

99. Para referencias aristotélicas, véase D. Plácido, «Protagoras et la société...», *cit. supra* (n. 15, cap. 1), p. 169.

100. J. S. Morrison y J. F. Coats, *Athenian Trireme, cit. supra* (n. 19, cap. 1), p. 115.

101. Véase O. Longo, «Uomini e navi della flotta ateniese nella seconda metà del V secolo», *Museum Patavinum*, 1, 1983, pp. 221-249.

102. D. Kagan, *Fall, cit. supra* (n. 63), p. 339.

103. La traducción de A. Guzmán, «han minado la valía de nuestra escuadra», se aproxima bastante al significado que aquí pretendemos ver en la frase.

104. C. Ferone, «Sulle bataglie navali tra ateniesi e siracusani nel porto grande di Siracusa», *Miscellanea Greca e Romana*, 12, 1987, pp. 27-44, especialmente, p. 41.

105. W. R. Connor, «Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression», *P&P*, 119, 1988, pp. 15 ss.

106. *Ibid.*, pp. 25 ss.

107. S. Saïd y M. Trédé, «Art de la guerre et expérience chez Thucydide», *C&M*, 36, 1985, pp. 65-85, especialmente pp. 78 ss. J. de Romilly, «Les prévisions non vérifiées dans l'oeuvre de Thucydide», *REG*, 103, 1990, pp. 370-382; véanse pp. 371 ss.

108. Sobre la paga militar, véase en general, W. K. Pritchett, *Greek State, I, cit. supra* (n. 40), pp. 7 ss.

109. R. K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge University Press, 1988, p. 30, destaca el servicio de los metecos como hoplitas y como remeros, los dos polos de la participación social en la guerra.

110. D. Whitehead, *The Ideology of Athenian Metic, PCPhS* (supl. vol. IV), 1977, p. 86.

111. El contenido de este capítulo coincide en líneas generales con el del artículo «La terminología de los contingentes militares atenienses durante la guerra del Peloponeso. Entre las necesidades militares y la evolución social e ideológica», publicado en *Lexis*, 11, 1993, pp. 73-108.

8. *El campesinado, la propiedad y el trabajo agrícola* (pp. 144-157)

1. Véanse los datos en M. Moggi, *I sinecismi interstatali greci. Introduzione, edizione critica, traduzione, commento e indici. I. Dalle origine al 338 a.C.*, Marlin, Pisa, 1976, pp. 1 ss., 44 ss.

2. Datos arqueológicos recogidos por D. Whitehead, *The Demes of Attica, 508/7-ca.250 B.C. A Political and Social Study*, Princeton University Press, 1986, pp. 5 ss. Véase A. Snodgrass, «The Rural Landscape and its Political Significance», *Opus*, 6-8, 1987-1989, pp. 60 ss.

3. R. Osborne, *Demos: the Discovery of Classical Attika*, Cambridge University Press, 1985, pp. 37 ss. Cf., pp. 15 ss.

4. D. Whitehead, *Demes, cit. supra* (n. 2), p. 222.

5. M. Moggi, *Sinecismi, cit. supra* (n. 1), pp. 1 ss.

6. R. Osborne, *Demos, cit. supra* (n. 3), pp. 42 ss.

7. P. J. Rhodes, *Commentary, cit. supra* (cap. 3, n. 4), *ad loc.*

8. R. Osborne, *Demos, cit. supra* (n. 3), p. 16; P. J. Rhodes, *Commentary, cit. supra* (n. 4, cap. 3), p. 297.

9. M. I. Finley, «The Fifth Century Athenian Empire: A Balance Sheet» en P. D. A. Garnsey y C. R. Whittaker, eds., *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge University Press, 1978, pp. 108-109.

10. E. M. Wood, *Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy*, Verso, Londres, 1988, pp. 108 ss., y «Agricultural Slavery in Classical Athens», *AJAH*, 8, 1983, pp. 1-47.

11. A. Baccarin, «Olivicultura in Atica fra VII e VI sec. a.C. Trasformazione e crisi», *DArch*, 8, 1990, p. 32.

12. R. Osborne, *Classical Landscape in the Figures. The Ancient Greek City and its Countryside*, George Philip, Hampshire, 1987, p. 41.

13. *Ibid.*, p. 108.

14. *Ibid.*, p. 130.

15. M. H. Jameson, «Agricultural Labor in Ancient Greece», *Agriculture in Ancient Greece. Proceedings of the Seventh International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 16-17 May 1990, ed. by B. Wells*, P. Aströms, Estocolmo, 1992, p. 146.

16. R. Osborne, *Demos, cit. supra* (n. 3), pp. 47-63. Véase la crítica de M. K. Langdon, «On the Farm in Classical Attica», *CJ*, 86, 1991, pp. 209-213, y más recientemente A. Burford, *Land and Labor in the Greek World,* The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1993, p. 70.

17. D. Lewis, ed., *Inscriptiones Graecae, I, 3.ª ed. fasc. I. Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores*, De Gruyter, Berlín, 1981, pp. 402-424.

18. R. Osborne, *Classical Landscape, cit. supra* (n. 12), p. 23.

19. F. Pesando, *Oikos e Ktesis. La casa greca in età classica*, Quasar, Perusa, 1987, pp. 17 ss.

20. V. D. Hanson, *Warfare, cit. supra* (n. 66, cap. 7), *passim.*

21. J. K. Davies, *APF, cit. supra* (n. 22, cap. 3), «Introduction» y *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, Ayer, New Hampshire, 1984 (reimpr.), *passim*; F. Vannier, *Finances publiques et richesses privées dans le discours athénien*, Les Belles Lettres, París, 1988, pp. 63 ss.

22. J. V. A. Fine, *Horoi. Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure in Ancient Athens, Hesperia, suppl. IX*, Princeton University Press, 1951.

23. *Ibid.*, pp. 177 ss.

24. Reseña de J. Pouilloux, en *AntClas*, 21, 1952, pp. 509-515; M. I. Finley, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens. 500-200 B.C.: The Horos Inscriptions*, The Viking Press, Nueva York, 1954.

25. J. Pečirka, «Land Tenure and the Development of the Athenian Polis», en *Geras. Studies presented to G. Thomson on the occasion of his 60th birthday,* eds. L. Vanel y R. F. Willetts, Charles University, Praga, 1963, pp. 194 ss.

26. J. Pečirka, *The Formula for the Grant of Enktesis in Attica Inscriptions (Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica, Monographia XV)*, Universita Karlova, Praga, 1966.

27. S. Isager y J. E. Skydsgaard, *Ancient Greek Agriculture*, Routledge, Londres-Nueva York, 1992, pp. 154-155.

28. Véase H. B. Mattingly, en el artículo reseña a la edición de D. Lewis, citada *supra* (n. 17), de las *Inscriptiones Graecae I³*, en *AJPh*, 105, 1984, pp. 349 ss., y en «Methodology in Fifth-Century Greek History», *Echos du Monde Classique-Classical Views*, 37, 1988, p. 323.

29. J. Pečirka, «Land Tenure...», *cit. supra* (n. 25), p. 200.

30. *Cit. supra* (n. 66, cap. 7). Véase la reseña de Y. Garlan, en *Gn*, 57, 1985, pp. 474-475, así como, del mismo autor, *Guerre et économie, cit. supra* (n. 21, cap. 1), p. 96.

31. C. Mossé, «Le statut des paysans en Attique au IVe siècle», en M. I. Finley, ed., *Problèmes de la terre en Grèce ancienne,* Mouton, La Haya-París, 1973, p. 180.

32. V. N. Andreyev, «Some Aspects of Agrarian Conditions in Attica in the Fifth to Third Centuries B.C.», *Eirene*, 12, 1974, pp. 8 ss.

33. A. H. M. Jones, *Athenian Democracy*, Blackwell, Oxford, 1957, p. 80.

34. J. Pečírka, «The Crisis of the Athenian Polis in the Fourth Century B.C.», *Eirene*, 14, 1976, pp. 5-29; L. Gluskina, «Studien zu den Sozialökonomischen Verhältnissen in Attika im 4. Jh. v.v.Z.», *Eirene,* 12, 1974, pp. 111-138; C. Mossé, «La vie économique d'Athènes au IVe siècle: crise ou renouveau?», *Praelectiones Patavinae, raccolte da F. Sartori*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1972, pp. 135-144, y «Le statut...», *cit. supra* (n. 31). Para las transformaciones de la importancia de la agricultura en relación con otros medios de producción, véase V. D. Hanson, *The Other Greeks. The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilizations*, Free Press, Nueva York, 1995, pp. 365 y ss.

35. D. Plácido, «La ley ática de 375/4 a.C. y la política ateniense», *MHA*, 4, 1980, pp. 27-41.

36. R. Osborne, «Social and Economic Implications of the Leasing of Land and Property in Classical and Hellenistic Greece», *Chiron*, 18, 1988, pp. 287-223.

37. J. Pečirka, «The Crisis...», *cit. supra* (n. 34), p. 28; C. Mossé, «Las clases sociales en Atenas en el siglo IV», en *Órdenes, estamentos y clases. Coloquio de Historia Social, Saint-Cloud, 24-25 de mayo de 1967. Ponencias recogidas por D. Roche y presentadas por C. E. Labrousse*, Siglo XXI, Madrid, 1978, pp. 18-25; D. Plácido, «La ley ática...», *cit. supra* (n. 35).

38. M. I. Finley, *La economía de la Antigüedad*, FCE, Madrid, 1975, pp. 43 ss.
39. D. Musti, *Storia greca, cit. supra* (n. 21, cap. 2), pp. 468 ss., y *L'economia in Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 1981, pp. 125 ss.
40. T. J. Figueira, *Athens and Aigina in the Age of Imperial Colonization*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1991, p. 181.
41. Y. Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Maspero, París, 1982, pp. 72 ss., y «Le travail libre en Grèce classique», en P. Garnsey, ed., *Non-Slave Labour in the Greco-Roman World*, Cambridge Philological Society, vol. supl., n.° 6, 1980, pp. 6-22.
42. M. H. Jameson, «Agriculture and Slavery in Classical Athens», *CJ*, 73, 1977-1978, pp. 122-145.
43. Véase S. Vilatte, «La femme, l'esclave, le cheval et le chien: les emblèmes du *kalòs kagathós* Ischomaque», *DHA*, 12, 1986, pp. 271-294.
44. M.-C. Amouretti, «De l'ethnologie à l'économie. Le coût de l'outillage agricole dans la Grèce classique», *Mélanges Pierre Lévêque, VII*, Les Belles Lettres, París, 1993, p. 8.
45. E. M. Wood, *Peasant-Citizen, cit. supra* (n. 10), pp. 55 ss., *et passim*.
46. Para quienes, por otra parte, la existencia de la esclavitud-mercancía no provoca competencia que afecte a la reducción de los salarios; véase G. Nenci, «Il problema della concorrenza fra manodopera libera e servile nella Grecia classica», *ASNSP*, III, 8, 1978, p. 1.295.
47. V. D. Hanson, *Warfare, cit. supra* (n. 66, cap. 7), p. 141.
48. Véase J. E. Borsc, «Datos referentes a los esclavos y a la esclavitud en el *Económico* y en las *Memorables* de Jenofonte» (en ruso), *VDI*, 85, 1963, pp. 107-112.
49. M. H. Jameson, «Agricultue and Slavery...», *cit. supra* (n. 42).
50. Véase K. Hopkins, *Conquistadores y esclavos*, Península, Barcelona, 1981, pp. 13 ss.
51. G. E. M. de Ste.-Croix, *Lucha de clases, cit. supra* (n. 16, cap. 2), pp. 214 ss.
52. M. I. Finley, *The World of Odysseus*, Penguin, Hamondsworth, 1967², pp. 81-82.
53. D. Plácido, «Protagoras et la société...», *cit. supra* (n. 15, cap. 1), p. 172.
54. D. Plácido, «La formation de dépendences à l'intérieur de la "polis" après la guerre du Péloponnèse», *Index*, 22, 1992, p. 149.
55. D. Plácido, «"Nombres de libres que son esclavos..." (Pólux, III, 82)», *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Universidad Complutense, Madrid, 1989, pp. 55-79. Sobre el trabajo esclavo agrícola y las ambigüedades del trabajo libre, véase M.-C. Amouretti, *Le pain et l'huile dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, París, 1986, pp. 212 ss.
56. P. Gauthier, «À propos des clérouquies athéniennes du ve siècle», en M. I. Finley, ed., *Problèmes de la terre, cit. supra* (n. 31), pp. 168 ss.
57. A. Burford, *Land, cit. supra* (n. 16), p. 149.
58. R. Osborne, *Classical Landscape, cit. supra* (n. 12), p. 46.

9. *El comercio: formas de intercambio y aprovisionamiento. El ágora y el puerto* (pp. 158-169)

1. P. Garnsey, «Grain for Athens», en *Crux. Essays in Greek History to G. E. M. de Ste.-Croix*, ed. de P. A. Cartledge y F. D. Harvey, Duckworth, Londres, 1985, pp. 74-75.
2. P. Lévêque, «Formes des contradictions et voies de développement à Athènes de Solon à Clisthène», *Historia*, 27, 1978, pp. 522-549.
3. D. Whitehead, *Demes, cit. supra* (n. 2, cap. 8), pp. 6 ss.; R. Osborne, *Demos, cit. supra* (n. 3, cap. 8), pp. 73 ss.; D. Plácido, «Los marcos de la ciudadanía y de la vida ciudadana en Roma y en Atenas en el desarrollo del arcaísmo» *FIllib*, 2, 1991 (1993), pp. 419-434.
4. G. Thomson, *Aeschylus, cit. supra* (n. 4, cap. 1), pp. 220 ss.
5. C. G. Starr, *Athenian Coinage 480-449 B.C.*, Clarendon Press, Oxford, 1970, pp. 81 ss.
6. M. H. Crawford, *La moneta in Grecia e a Roma*, Roma-Laterza, 1982, p. 29.
7. D. Musti, *L'economia, cit. supra* (n. 39, cap. 8), pp. 96 ss.
8. L. Gallo, «Alimentazione urbana e alimentazione contadina nell'Atene classica», *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, ed. de O. Longo y P. Scarpi, Entefiera, Verona, 1989, pp. 213-230.

9. R. G. Tsets'hladze, «On Colchian Slaves in the Ancient World», *AAAScHung*, 33, 1990-1992, pp. 255-260.

10. J. Pečirka, «Athenian Imperialism and the Athenian Economy», *Eirene*, 19, 1982, pp. 123-124.

11. M. M. Mactoux, «Lois de Solon sur l'esclavage et formation d'une société esclavagiste», en *Forms de Control and Subordination in Antiquity*, Brill, Leiden, 1988, pp. 331-354.

12. D. Plácido, «Esclavos metecos», *In memoriam. Agustín Díaz Toledo*, Universidad de Granada, 1985, pp. 297-303.

13. D. Whitehead, *Ideology, cit. supra* (n. 110, cap. 7), pp. 7 ss.

14. D. Plácido, «Ley ática...», *cit. supra* (n. 35, cap. 8), con las referencias a los *Ingresos* de Jenofonte.

15. G. Bodei Giglione, *Xenophontis. De Vectigalibus*, La Nuova Italia, Florencia, 1970, pp. LXVIII ss.

16. P. Gauthier, *Un commentaire historique des* Poroi *de Xénophon*, Droz-Minard, Ginebra-París, 1976, *passim* y, para este tema en concreto, pp. 59 ss.

17. J. Vélissaropoulos, *Les nauclères grecs. Recherches sur les institutions maritimes en Grèce et dans l'Orient hellénisé (Hautes études du monde greco-romain, 9)*, Droz-Minard, Ginebra-París, 1980, pp. 26 ss.

18. L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton University Press, 1971, p. 328.

19. P. Garnsey, «Introduction» a P. Garnsey, C. R. Whitakker, eds., *Trade and Famine in Classical Antiquity*, Cambridge Philological Society (vol. supl. 8), 1983, pp. 1-5.

20. F. Bourriot, «Une famille de banquiers Athéniens, celle d'Antimachos, V^e^-IVe s.», *ZPE*, 70, 1987, p. 231.

21. M. H. Crawford, «Solon's Alleged Reform of Weights and Mesures», *Eirene*, 10, 1972, pp. 5-8.

22. J. Anthony, *Collecting Greek Coins*, Longman, Londres, 1983, pp. 55 ss.

23. *GHI, cit. supra* (n. 7, cap. 1), n.º 45. Véase discusión en pp. 113 ss.

24. R. Meiggs, *Athenian Empire, cit. supra* (n. 18, cap. 1), pp. 167 ss.; M. Crawford, *La moneta, cit. supra* (n. 6), p. 37. En favor del año 427, recientemente, con nuevos argumentos, H. B. Mattingly, «New Light on the Athenian Standards Decree (*ATL*, II,D14)», *Klio*, 75, 1993, pp. 99-102.

25. D. Plácido, «Ley ática...», *cit. supra* (n. 35, cap. 8), acerca de devaluaciones en el siglo IV.

26. Sobre la posible fecha de acuñación de la moneda de oro, W. E. Thompson, «The Date of the Athenian Gold Coinage», *AJPh*, 86, 1965, pp. 159 ss.

27. M. Crawford, *La moneta, cit. supra* (n. 6), p. 38.

28. Otra opinión en A. H. Sommerstein, *The Comedies of Aristophanes. V. Peace*, Aris & Phillips, Warminster, 1985, p. 191.

29. M. Crawford, *La moneta, cit. supra* (n. 6), p. 47.

30. Para los argumentos en contra, así como para algunos de los que se van a desarrollar a continuación, véase P. Garnsey, *Famine and Food Supply in Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, Cambridge University Press, 1988, especialmente p. 199, y «Grain...», *cit. supra* (n. 1), pp. 62-75.

31. *GHI, cit. supra* (n. 7, cap. 1), n.º 58, pp. 154 ss.; C. W. Fornara, *Archaic Times to the End of the Peloponnesian War (Translated Documents of Greece and Rome. I)*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977, p. 119.

32. Así, P. Garnsey, *Famine, cit. supra* (n. 30), p. 132.

33. P. Garnsey, «Grain...», *cit. supra* (n. 1), pp. 74-75.

34. T. S. Noonan, «The Grain Trade of Northern Black Sea in Antiquity», *AJPh*, 94, 1973, pp. 231-242.

35. E. F. Bloedow, «Corn Supply and Athenian Imperialism», *AC*, 44, 1975, pp. 20-29.

36. N. G. L. Hammond y G.T. Griffith, *A History of Macedonia. II. 550-336 B.C.*, Clarendon Press, Oxford, 1979, pp. 120 ss.; E. N. Borza, *In the Shadow of Olympus. The Emer-*

gence of Macedon, Princeton University Press, 1990, pp. 148 ss.; R. M. Errington, *History of Macedonia*, Univesity of California Press, Berkeley, 1990, pp. 15 ss.

37. R. Meiggs, *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World*, Clarendon Press, Oxford, 1982, p. 194.

38. Sobre las exportaciones áticas, véase M. Rostovtzeff, *Historia social y económica del mundo helenístico*, Espasa Calpe, Madrid, 1967 (=1941), I, p. 98; R. M. Cook, *Greek Painted Pottery*, Methuen, Londres, 1960, pp. 271 ss.; R. J. Hopper, *Trade and Industry in Classical Greece*, Thames & Hudson, Londres, 1979, pp. 17, pp. 93-107.

39. A. W. Johnston, *Trade Marks on Greek Vases*, Aris & Phillips, Warminster, 1979, p. 50.

40. *Ibid.*, pp. 49-52.

41. J. Bouzek, «Athènes et la mer Noire», *BCH*, 113, 1989, pp. 249-259; G. Vallet, «Athènes et l'Adriatique», *MEFRA*, 62, 1950, pp. 33-52; P. Lévêque, «Les différenciations sociales au sein de la démocratie athénienne du ve siècle», *Ordres et classes. Colloque d'Histoire sociale, St.-Cloud, 24-25 mai 1967*, Mouton, París, 1973, p. 17. Sobre Corinto, véase B. C. MacDonald, «The Import of Attic Pottery to Corinth and the Question of Trade during the Peloponnseian War», *JHS*, 102, 1982, pp. 113-123.

42. R. J. Hopper, *Trade and Industry in Classical Greece*, Thames & Hudson, Londres, 1979, p. 47.

43. Sobre el ágora, véanse los textos en R. E. Wycherley, *The Athenian Agora. III. Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1957; el panorama general de las excavaciones en H. A. Thompson y R. E. Wycherley, *Athenian Agora. XIV, cit. supra* (n. 20, cap. 5); más resumido en *Athenian Agora. A Guide to Excavation and Museum*, American School of Classical Studies, Atenas, 1990[4]; y R. E. Wycherley, *Stones, cit. supra* (n. 20, cap. 5), pp. 91 ss., más centrado en el funcionamiento como mercado; sobre los problemas de uso por los no ciudadanos, véase G. E. M. de Ste.-Croix, *Origins, cit. supra* (n. 3, cap. 1), pp. 267 ss., con quien no coincide P. Gauthier, «Les ports de l'empire et l'*agora* athénienne: à propos du "Décret Mégarien"», *Historia*, 24, 1975, pp. 498-503.

44. M. Crawford, *La moneta, cit. supra* (n. 6), p. 44.

45. J. M. Edmonds, *Fragments, cit. supra* (n. 14, cap. 2), II, pp. 192 ss.; R. J. Hopper, *Trade, cit. supra* (n. 38), pp. 61 ss.

46. *Ibid.*, pp. 65 ss.

47. J. M. Edmonds, *Fragments, cit. supra* (n. 14, cap. 2), I, p. 397; Ateneo, VII,326A.

48. R. J. Hopper, *Trade, cit. supra* (n. 38), p. 68 ss.

49. *Ibid.*, p. 53; discusión en *HCT, cit. supra* (n. 2, cap. 1), IV, p. 406.

50. *Ibid.*, p. 51; sobre el Pireo, véase R. E. Wycherley, *Stones, cit. supra* (n. 20, cap. 5), pp. 261 ss.

51. D. Musti, *L'economia, cit. supra* (n. 39, cap. 8), p. 112.

52. A. Petino, *Biografia della economia antica*, Edizioni scientifiche italiane, Nápoles, 1989, p. 138. Véase R. Bogaert, *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Sijthoff, Leiden, 1968, pp. 61 ss., para los datos sobre los bancos a partir del año 423 a.C.

10. *Artesanos y artistas. El mundo de las profesiones* (pp. 170-180)

1. D. Plácido, «Economía...», *cit. supra* (n. 74, cap. 7), p. 149.

2. M. A. Elvira, «La consideración social del artista en Grecia», en F. J. Gómez Espelosín y J. Gómez Pantoja, eds., *Pautas para una seducción. Ideas y materiales para una asignatura: Cultura Clásica*, Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, 1990, pp. 181-193. Para los términos de la polémica, véase, fundamentalmente, R. Bianchi-Bandinelli, «Osservazioni storico-artistiche a un passo del *Sofista* platonico», *Studi in onore di U. E. Paoli*, 2F. le Monnier, Florencia, 1955, pp. 81-95; «L'artista nell'Antichità classica», *Arch. Class.*, 9, 1957, pp. 1-17; M. Guarducci, «Ancora sull'artista nell'Antichità classica», *Arch. Class.*, 10, 1958, pp. 138-150; «Nuove osservazioni sull'artista nell'Antichità classica», *Arch. Class.*, 14, 1962, pp. 236-239. También interesan algunas de las intervenciones recogidas por F. Coarelli, en *Artisti e artigiani in Grecia. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1980.

3. P. Guiron-Bistagne, *Recherches sur les acteurs dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, París, 1976, pp. 175-185.

4. Un estudio muy matizado de la consideración de los oficios, en A. Burford, *Craftsmen in Greek and Roman Society*, Thames & Hudson, Londres, 1972, pp. 184 ss.

5. Véase, en general, para esta sección, R. J. Hopper, *Trade, cit. supra* (n. 38, cap. 9), pp. 170 ss.

6. R. J. Hopper, *Trade, cit. supra* (n. 38, cap. 9), pp. 140 ss. Los datos sobre la construcción del Erecteo y el empleo conjunto de mano de obra libre y esclava puede verse en G. E. M. de Ste.-Croix, *Lucha de clases, cit. supra* (n. 16, cap. 2), sobre todo en las notas 21-23 de las pp. 674-675, correspondientes a las pp. 224-225.

7. L. Gallo, «Salari e inflazione: Atene tra V e IV sec. a.C.», *ASNS*, serie III, 27, 1987, pp. 30 ss.

8. Los matices en G. Nenci, «Il problema...», *cit. supra* (n. 46, cap. 8).

9. G. Bodei Giglione, *Lavori pubblici e ocupazione nell'antichità classica*, Pàtron, Bolonia, 1974, p. 50.

10. R. J. Hopper, *Trade, cit. supra* (n. 38, cap. 9), pp. 120 ss.; M. Bettali, «Case, botteghe, *ergasteria*: note sui luoghi di produzione e di vendita nell'Atene classica», *Opus*, 4, 1985, pp. 29-42.

11. R. J. Hopper, *Trade, cit. supra* (n. 38, cap. 9), pp. 101 ss.

12. G. E. M. de Ste.-Croix, *Lucha de clases, cit. supra* (n. 16, cap. 2), p. 341.

13. *Ibid.*, pp. 157 ss.

14. R. M. Cook, *Greek Painted Pottery, cit. supra* (n. 38, cap. 9).

15. P. Valavanis, «Les amphores panathénaïques et le commerce athénien de l'huile», en J.-Y. Empereur e Y. Garlan, *Recherches sur les amphores grecques (BCH, suppl. XIII, École Française d'Athènes)*, De Boccard, París, 1986, pp. 453-460.

16. E. Paribeni, «Artistas y artesanos en la Pentecontecia», en R. Bianchi-Bandinelli, ed., *Historia y civilización de los griegos*, IV, Icaria, Barcelona, 1981, pp. 50 ss.

17. N. Loraux, «Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la cité», en G. Gnoli y J.-P. Vernant, eds., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press, París, 1982, pp. 27-43.

18. M. A. Elvira, «La consideración...», *cit. supra* (n. 2), pp. 189 ss.

19. R. Descat, *L'acte, cit. supra* (n. 69, cap. 6), pp. 302 ss.

20. C. Jourdain-Annequin, «Héraclès *latris* et *doulos*. Sur quelques aspects du travail dans le mythe héroïque», *DHA*, 11, 1985, pp. 487-538; D. Plácido, «"Nombres..."», *cit. supra* (n. 55, cap. 8).

21. Véase C. Mossé, «Aristote et le *theorikon*: sur le rapport entre *trophe* et *misthos*», *Philías chárin. Miscellanea di Studi classici in onore di E. Manni*, Roma Bretschneider, V, 1603-1612; E. Will, «Notes sur *misthós*», *Le monde grec. Hommages à C. Préaux*, Éd. de l'Université de Bruxeles, 1975, pp. 426-438.

22. D. Lanza, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Liguori, Nápoles, 1979, p. 92.

23. Para el uso del término, H. R. Rawlings, III, *A Semantic Study of Prophasis to 400 B.C. (Hermes Einzelschriften, 33)*, Steiner, Wiesbaden, 1975; F. Robert, «Prophasis», *REG*, 89, 1976, pp. 317-342.

24. Para las relaciones de la medicina con la religión y la magia, véase L. Edelstein, *Ancient Medicine. Selected Papers by O. Temkin and C. L. Temkin*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1967, pp. 205-246.

11. *El arte clásico en sus transformaciones y conflictos. Ideas estéticas y sociedad* (pp. 181-191)

1. N. Valenza Mele, «Il politico e la sua immagine tra V e IV secolo a.C.: il ruolo di Pericle e della sua cerchia», *Mélanges Pierre Lévêque, V*, Les Belles Lettres, París, 1990, pp. 402 ss.

2. D. Plácido, «Le phénomène classique et la pensée sophistique», *Praktika (Actes du XII Congrès International d'Archéologie Classique, Athènes, 4-10 Sept. 1983), I*, Atenas, 1985,

p. 223, con notas 18-23 para la bibliografía; también J. Boardman, *Greek Art*, Thames & Hudson, Londres, 1985 (nueva edición revisada), p. 118.

3. D. Plácido, «Le phénomène...», *cit. supra* (n. 2), p. 222.

4. L. J. Samons II, «Athenian Finance and Treasure of Athena», *Historia*, 42, 1993, pp. 129-138.

5. R. Osborne, «The Wiewing and Obscurity of the Parthenon Frieze», *JHS*, 107, 1987, p. 103.

6. D. Haynes, *Greek Art and the Idea of Freedom*, Thames & Hudson, Londres, 1977, p. 69.

7. I. S. Mark, «The Gods on the East Frieze of the Parthenon», *Hesperia*, 53, 1984, pp. 289-342. Véase I. Jenkins, *The Parthenon Frieze*, British Museum, Londres, 1994, y R. Osborne, «Democracy and Imperialism in the Panathenaic Processions: the Parthenon Frieze in its Context», en *The Archaeology of Athens and Attic under the Democracy*, Oxbow, Oxford, 1994, pp. 143-150.

8. D. Plácido, «Protagoras et la société...», *cit. supra* (n. 15, cap. 1), p. 166.

9. R. E. Wycherley, *Stones, cit. supra* (n. 20, cap. 5), p. 70.

10. *Ibid.*, pp. 143 ss.; L. Burn, «The Art of the State in Late Fifth Century Athens», *Images of Autority, papers presented to J. Reynolds*, Cambridge Philological Society, vol. supl. n.° 16, 1989, pp. 71 ss.

11. R. E. Wycherley, *Stones, cit. supra* (n. 20, cap. 5), pp. 127 ss. Véase I. S. Mark, *The Sanctuary of Athenea Nike in Athens. Architectural Stages and Chronology*, American School of Classical Studies at Athens, 1993.

12. E. G. Pemberton, «The East and West Friezes of the Temple of Athena Nike», *AJA*, 76, 1972, pp. 303-310.

13. L. Beschi, «El nacimiento del arte clásico. La Atenas de Pericles», R. Bianchi-Bandinelli, *cit. supra* (n. 16, cap. 10), IV, 1981, p. 118. Véase I. M. Shear, «Kallikrates», *Hesperia*, 32, 1963, pp. 388-399. Sin embargo, A. A. Barret y M. Vickers, «Columns in antis in the Temple on the Ilissus», *ABSA*, 70, 1975, pp. 11-16, piensan que la analogía es relativa y que el templo del Iliso sería de la primera mitad del siglo.

14. R. E. Wycherley, «Rebuilding in Athens and Attica», *CAH*, V, 1992², p. 219.

15. F. A. Cooper, «The Temple of Apollo at Bassae: New Observations on its Plan and Orientation», *AJA*, 72, 1968, pp. 103-111.

16. J. Boardman, *Greek Art, cit. supra* (n. 2), pp. 125 ss.

17. J. J. Pollit, «Early Classical Greek Art in a Platonic Universe», *Greek Art Archaic to Classical. A Symposion held at the University of Cincinnati April 2-3, 1982,* ed. de C. G. Boulter, Brill, Leiden, 1985, pp. 96-111.

18. D. Plácido, «Le phénomène...», *cit. supra* (n. 2), p. 223, con bibliografía.

19. R. Bianchi-Bandinelli, *Introducción a la Arqueología clásica como historia del arte antiguo*, Akal, Madrid, 1982, pp. 49 ss.

20. D. Plácido, «Le phénomène...», *cit. supra* (n. 2), p. 225.

21. E. La Rocca, «Policleto y su escuela», R. Bianchi-Bandinelli, ed., *Historia y civilización, cit. supra* (n. 16, cap. 10), IV, 1981, pp. 68 ss.

22. C. Delvoye, «Le développement des arts plastiques à Athènes pendant la Guerre du Peloponnèse», *Archaeologia Classica*, 15, 1963, pp. 1-12.

23. B. Schweitzer, «El "arte sagrado" en la edad de la tragedia», R. Bianchi-Bandinelli, *Historia y civilización, cit. supra* (n. 16, cap. 10), IV, 1981, pp. 11-39.

24. D. Haynes, *cit. supra* (n. 6), pp. 36-37; J. Boardman, *Athenian Red Figure Vases. The Classical Period*, Thames & Hudson, Londres, 1989, pp. 11 ss., y figuras 1-8 (*supra*, láminas 1-8).

25. J. Boardman, *Athenian Red Figure, cit. supra* (n. 24), p. 62, figs. 133-135 (*supra*, láminas 9-11).

26. J. Boardman, *Athenian Red Figure, cit. supra* (n. 24), p. 63 y figs. 171-176 (*supra*, láminas 12-17). P. Moreno, «La conquista de la espacialidad pictórica», R. Bianchi-Bandinelli, *Historia y civilización, cit. supra* (n. 16, cap. 10), IV, 1981, p. 185.

27. J. Boardman, *Athenian Red Figure, cit. supra* (n. 24), pp. 38-39, figs. 80-86 (*supra*, láminas 18-24). P. Moreno, *cit. supra* (n. 26), p. 186.

28. D. Haynes, *cit. supra* (n. 6), pp. 93 ss.
29. P. Moreno, *cit. supra* (n. 26), p. 202.
30. D. Haynes, *cit. supra* (n. 6), p. 94, fig. 85 (*supra*, lámina 25).
31. J. Boardman, *Athenian Red Figure, cit. supra* (n. 24), pp. 129 ss. y figs. 261-265 (*supra*, láminas 26-30).
32. P. Moreno, *cit. supra* (n. 26), p. 205.
33. *Ibid.*, p. 207.
34. D. Plácido, «Le phénomène...», *cit. supra* (n. 2), p. 225.
35. A. Rouveret, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne (Ve siècle av. J.-C.-Ier siècle apr. J.-C.) (Bibliothèque de l'École Française, 274)*, Éc. Française, Roma, 1989, pp. 40 ss.
36. P. Moreno, *cit. supra* (n. 26), p. 209.
37. M. A. Elvira, *El arte griego, III (Historia del Arte, 9)*, Historia 16, Madrid, 1989, pp. 12-13.
38. P. Moreno, *cit. supra* (n. 26), p. 213.
39. J. Cousin, «Not. compl.», CUF, 1980, piensa que tal vez se identifique con él al Zeuxipo del *Protágoras* platónico, 318B.
40. M. A. Elvira, *Arte griego, cit. supra* (n. 37), p. 15.
41. R. Bianchi-Bandinelli, *Historia y civilización, cit. supra* (n. 16, cap. 10), IV, 1981, fig. 61 (*supra*, lámina 31).
42. J. Boardman, *Athenian Red Figure, cit. supra* (n. 24), figs. 122-128 (*supra*, láminas 32-38).
43. P. Moreno, *cit. supra* (n. 26), figs. 56-57 (*supra*, láminas 39 y 40).
44. J. J. Pollit, *Art and Experience in Classical Greece*, Cambridge University Press, 1972, p. 122; J. Boardman, *Athenian Red Figure, cit. supra* (n. 24), figs. 285-288 (*supra*, láminas 41-44), 300-305 (*supra*, láminas 45-50).
45. L. Burn, *cit. supra* (n. 10), pp. 64-65.
46. A. Rouveret, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne (Ve siècle av. J.-C.-Ier siècle apr. J.-C.) (BEFRA, 274)*, École Française, Roma, 1989.
47. C. Couelle, «Le repos du héros: images attiques de la fin du Vème siècle av. J.-C.», en A. F. Laurens, ed., *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 391)*, Les Belles Lettres, París, 1989, pp. 127-143.

12. *El pensamiento y la religiosidad. Filósofos, oradores y sofistas. Adivinos e intérpretes de oráculos. Fiestas y rituales* (pp. 192-209)

1. Véase D. Plácido, «La ciudad de Sócrates...», *cit. supra* (n. 61), cap. 3 y pp. 20 ss.
2. E. Hobsbawm, «Introduction: Inventing Traditions», en E. Hobsbawm y T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14.
3. Véase una aproximación reciente en V. J. Rosivah, «Autochtony and the Athenians», *CQ*, 37, 1987, pp. 294-306.
4. *Ibid.*, p. 295.
5. B. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, Allen & Unwin, Londres, 1939, p. 13; D. Plácido, «Materiales para el estudio de la magia y superstición en la *Pars Orientis* del Imperio», *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Universidad de Cádiz, 1985, p. 129.
6. V. J. Rosivach, «Autochtony...», *cit. supra* (n. 3), p. 296.
7. C. W. Clairmont, *Patrios nomos. Public Burial in Athens during Fifth and Fourth Centuries B.C. The Archaeological, Apographic-Literary and Historical Evidence*, BAR International Series, Oxford, 161, 1983, p. 171, n.º 41.
8. V. J. Rosivach, «Autochtony...», *cit. supra* (n. 3), p. 303.
9. N. Loraux, «Socrate contrepoison de l'oraison funèbre. Enjeu et signification du *Ménexène*», *AC*, 43, 1974, p. 180.
10. *Ibid.*, p. 182.
11. D. Plácido, «Senofonte socratico», *Logos e logoi*, 9, 1991, pp. 41 ss.

12. Sobre el *Menéxeno* de Platón y el discurso fúnebre, véase R. Clavaud, *Le Ménexène de Platon et la Rhétorique de son temps*, Les Belles Lettres, París, 1980, pp. 115 ss., y N. Loraux, *L'invention, cit. supra* (n. 29, cap. 2), pp. 268 ss. *et passim.*

13. L. Coventry, «Philosophy and Rhetoric in the *Menexenus*», *JHS*, 109, 1989, pp. 1-15.

14. L. Méridier, «Notice», pp. 78-79, y nota 1 *ad l.*, CUF, 1978 (1931).

15. D. Plácido, «Antifonte», *cit. supra* (n. 23, cap. 7).

16. M. I. Finley, «Athenian Demagogues», *cit. supra* (n. 15, cap. 6); W. R. Connor, *New Politicians, cit. supra* (n. 6, cap. 3), pp. 108 ss.

17. D. Plácido, «La condena...», *cit. supra* (n. 2, cap. 3), pp. 28 ss.

18. E. Lévy, *Athènes, cit. supra* (n. 55, cap. 2), describe bien la irritación del *dêmos* con los oradores al regreso de la expedición como preámbulo a la reacción oligárquica de 411.

19. D. Plácido, «Tucídides, sobre la tiranía», *cit. supra* (n. 50, cap. 2), pp. 160 ss.

20. D. Plácido, «La condena...», *cit. supra* (n. 2, cap. 3), p. 32.

21. L. Rossetti, «L'arte del dire dell'Atene dei secc. V e IV», *GIF*, 33, 1981, pp. 261-266.

22. V. Pirenne-Delforge, «Le culte de la Persuasion. Peithô en Grèce ancienne», *RHR*, 208-214, 1991, pp. 399 ss.

23. D. Lanza, *Lingua, cit. supra* (n. 22, cap. 10), pp. 45 ss., y L. Rossetti, «L'arte...», *cit. supra* (n. 21).

24. L. Rossetti, «L'arte...», *cit. supra* (n. 21), p. 262.

25. D. Plácido, «De la muerte de Pericles...», *cit. supra* (n. 15, cap. 2), p. 140.

26. L. Rossetti, «L'arte...», *cit. supra* (n. 21), p. 263.

27. Véase, en el capítulo 3, las notas 19 y siguientes.

28. Editada en H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente des Vorsokratiker*, Weidmann, Dublín, 1966-1967[12], II, pp. 271-308.

29. Sobre la insuficiencia de la retórica, véase C. H. Kahn, «Drama and Dialectics in Plato's *Gorgias*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 1983, p. 95.

30. D. Plácido, «Senofonte socratico», *cit. supra* (n. 11).

31. *GHI, cit. supra* (n. 7, cap. 2), n.º 73, pp. 217-223.

32. M. L. Freyburger-Galland, G. Freyburger y J. C. Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Les Belles Lettres, París, 1986, pp. 88 ss., 98 ss.; M. Detienne, *Los jardines de Adonis*, Akal, Madrid, 1983, pp. 138-139, 143; véanse también pp. 102 ss.

33. M. Ostwald, «Athens as a Cultural Centre», *CAH*, V, 1992[2], p. 314.

34. R. E. Wycherley, *Stones, cit. supra* (n. 20, cap. 5), pp. 51 ss. Una primera versión de esta última parte se presentó en el segundo encuentro-coloquio de ARYS, como «Cresmólogos...», *cit. supra* (n. 8, cap. 2).

35. Véase M.-M. Mactoux, «Une psychanalyse éclairée» (a propósito de dos libros de N. Loraux, *Les expériences de Tyresias. Le fémenin et l'homme grec*, París, 1989, y *Les mères en deuil*, París, 1990), *DHA*, 16, 2, 1990, p. 399.

36. L. Beschi y D. Musti, *Comentario a Pausanias*, I, Fond. L. Valla-A. Mondadori, Milán, 1990[3], pp. 272-273; N. Frapiccini, «L'arrivo di Cibele in Attica», *PP*, 42, 1987, p. 18; véase también p. 26.

37. C. Bérard y C. Bron, «Bacchos au coeur de la cité. Le Thiase dionysiaque dans l'espace politique», *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la Table Ronde organisée par l'École Française de Rome. Rome, 24-25 Mai 1984*, École Française, Roma, 1986, pp. 13-30.

38. Véase G. Thomson, *Aeschylus, cit. supra* (n. 4, cap. 1), pp. 165 ss.

39. Sobre las relaciones de Dioniso con la ciudad, véase J. A. Dabdab Trabulsi, *Dionysisme. Pouvoir et société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 412)*, Les Belles Lettres, París, 1990.

40. H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Cornell University Press, Ithaca, 1977, pp. 149 ss.

41. Véase R. E. Wycherley, *Stones, cit. supra* (n. 20, cap. 5), p. 265; C. Montepaone, «Bendis tracia ad Atene. L'integrazione del "nuovo" attraverso forme dell'ideologia», *Mélanges Pierre Lévêque*, VI, Les Belles Lettres, París, 1992, pp. 201 ss. También, L. Kahil, «Autour de

l'Artemis attique», *AK*, 8, 1965, pp. 29-32, y R. Garland, *Piraeus, cit. supra* (n. 1, cap. 1), pp. 108 ss., pp. 118-120.

42. P. Garnsey, «Religious Toleration in Classical Antiquity», W. J. Sheils, ed., *Persecution and Toleration. Papers read at the Twenty-Second Summer Meeting of the Ecclesiatical History Society, Published for the Ecclesiatical History Society (Studies in Church History, 21),* Blackwell, Oxford, 1984, p. 5, n. 8.

43. L. Kahil, «Le sanctuaire de Brauron et la religion grecque», *CRAI*, 1988, p. 800.

44. D. Peppas-Delmousou, «Autour des inventaires de Brauron», *Comptes et Inventaires de la cité grecque. Actes du Colloque International d'Épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 Septembre 1986 en l'honneur de J. Tréaeux*, Faculté des Lettres-Droz, Neuchâtel-Ginebra, 1988, p. 330; véase también p. 343.

45. Sobre Ártemis Brauronia véase «Ourseries», *DHA*, 16, 2, 1990, pp. 9-90, colección de artículos de P. Brulé, «De Brauron aux Pyrénée et retour: dans les pattes de l'ours», pp. 9-27, y «Retour à Brauron. Repentirs, avancées, mises au point», pp. 61-90; K. Dowden, «Myth: Brauron and beyond», pp. 29-43; C. Sourvinou-Inwood, «Lire l'*Arkteion*-lire les textes, l'animalité», pp. 45-60. Sobre Ártemis en Atenas antes de la guerra del Peloponeso, véase J. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Hacker, Nueva York, 1980[2], pp. 83 (en el Delfinio, junto a Apolo, cerca del Olimpieo, hacia mitad del siglo v), 112 (Ártemis Agrotera, con un templo jónico en el Iliso, identificado a veces con el *Metrôon* de Agras donde se celebraban los Pequeños Misterios, construido hacia 448).

46. L. Belpassi, «La "follia del *genos*". Un'analisi del "discorso mitico" nell'*Ifigenia Taurica* di Euripide», *QUCC*, 63, 1990, pp. 65 ss.

47. P. Demont, «Les oracles delphiques relatifs aux pestilences et Thucydide», *Kernos*, 3, 1990, pp. 147-156.

48. R. E. Wycherley, *Stones, cit. supra* (n. 20, cap. 5), pp. 66-67.

49. L. Beschi y D. Musti, *ad locum* (p. 272).

50. C. W. Hedrick, *jr.*, «The Temple Cult of Apollo Patroos in Athens», *AJA*, 92, 1988, pp. 185-210.

51. H. W. Parke, *Festivals, cit. supra* (n. 40), p. 148.

52. R. E. Wycherley, *Stones, cit. supra* (n. 20, cap. 5), p. 167.

53. D. Plácido, «Ritos y fiestas en la Atenas de Tucídides: tradición y transgresión», *In memoriam J. Cabrera Moreno*, Universidad de Granada, 1992, pp. 407-411.

54. N. Papachatzis, «The Cult of Erectheus and Athena on the Acropolis of Athens», *Kernos*, 2, 1989, pp. 175-185, destaca los aspectos primitivos del culto de Erecteo en Atenas.

55. D. Plácido, «La condena...», *cit. supra* (n. 2, cap. 3).

56. H. Yunis, *A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama (Hypomnemata, 91),* Vandenhoek & Ruprecht, Gotinga, 1988, p. 61.

57. C. Bérard, «Pénalité et religion à Athènes. Un témoignage de l'imagerie», *RArch*, 1982, p. 149.

13. *El funcionamiento de la Asamblea y los órganos de gobierno. Introducción prosopográfica* (pp. 210-229)

1. D. Plácido, «Plato, a Source for the Knowledge of the Relationships between Socrates and Protagoras», K. J. Boudouris, *The Philosophy of Socrates*, International Center for Greek Philosophy and Culture, Atenas, 1991, pp. 272-277.

2. M. H. Hansen, «*Demos, Ecclesia* and *Dicasterion* in Classical Athens», 19, 1978, pp. 127-146; «*Demos, Ekklesia* and *Dikasterion*. A Reply to Martin Ostwald and Josiah Ober», *C&M*, 40, 1989, pp. 101-106.

3. En su comentario a la aristotélica *Constitución de Atenas*, 41,3, P. J. Rhodes, *cit. supra* (n. 4, cap. 3), ni siquiera se plantea la posibilidad de que, al referirse al *misthós ekklesiatikós*, Aristóteles, con la expresión *tò mèn prôton*, quiera decir «primero», «como primera medida», dentro del proceso de restauración, y comenta que se refiere al período anterior, el siglo v, en

que sí se concedía la *misthophoría* a los jurados, etc. Sin embargo, tal vez quepa otra interpretación, dada la «verosimilitud» de que el *dêmos* ateniense practicara la política asamblearia como *émmisthos*.

4. Véase D. Musti, «Pubblico e privato...», *cit. supra* (n. 31, cap. 2), y *Storia greca, cit. supra* (n. 21, cap. 2), pp. 341 ss.

5. R. K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge University Press, 1988, p. 217.

6. *Ibid.*, p. 115 y apéndice I, A.

7. P. Garnsey, «Grain...», *cit. supra* (n. 1, cap. 9), pp. 70 ss.

8. R. K. Sinclair, *Democracy, cit. supra* (n. 5), p. 120.

9. Como señala R. K. Sinclair, *Democracy, cit. supra* (n. 5), p. 117.

10. D. Plácido, «La ley...», *cit. supra* (n. 35, cap. 8), con la bibliografía.

11. J. Bleicken, *Die athenische Demokratie*, F. Schönimgher, Paderborn, 1985, con el artículo-reseña de M. H. Hansen, «Athenian Democracy: Institutions and Ideology», *CPh*, 84, 1989, pp. 137-148.

12. Resumidas por P. J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Clarendon Press, Oxford, 1972, pp. 52 ss.

13. Véase P. J. Rhodes, *cit. supra* (n. 12), pp. 2 ss.

14. *Ibid.*, p. 6.

15. A pesar de los argumentos de G. E. M de Ste.-Croix, «The Constitution...», *cit. supra* (n. 28, cap. 6), parecen más convincentes los de P. J. Rhodes, «The Five Thousand in the Athenian Revolutions of 411 B.C.», *JHS*, 92, 1972, pp. 115-127, en el sentido expuesto en el texto.

16. Que sorprendentemente N. Robertson, «The Laws of Athens, 410-399 B.C. The Evidence for Review and Publication», *JHS*, 110, 1990, p. 62, atribuye con simpleza a falta de dinero para financiar las reuniones de la Asamblea. Véanse pp. 52 ss., para lo que sigue.

17. Véase L. G. H. Hall, «Ephialtes, the Areopagus and the Thirty», *CQ*, 40, 1990, p. 321.

18. Es la tesis de M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society and Politic of Fifth-Century Athens*, University of California Press, 1986, expuesta sobre todo a partir de pp. 337 ss. En relación con las reformas de Efialtes ofrece una visión tal vez excesivamente lineal para explicar un proceso evolutivo demasiado redondo.

19. R. Lonis, «*Asty* et *Polis*. Remarques sur le vocabulaire de la ville et de l'État dans les inscriptions attiques du Ve au milieu du IIe s. av. J.-C.», *Ktema*, 8, 1983, p. 105 y n. 83; F. Ruzé, «*Plethos*, aux origines de la majorité politique», *Aux origines de l'Hellénime. La Crète et la Grèce. Hommage à H. Van Effenterre*, Centre G. Glotz, París, 1984, p. 262; véase M. H. Hansen, «*Demos...*», *cit. supra* (n. 2).

20. R. K. Sinclair, *Democracy, cit. supra* (n. 5), pp. 31 ss.

21. Véanse las reflexiones de B. Virgilio, «Atene: Democrazia e potere personale. Aspetti della Grecità come modello», *Atene e Roma*, 35, 1990, pp. 49-70, por más que, en ocasiones, los presupuestos derivados del subtítulo oscurecen el planteamiento histórico y crítico del problema.

22. Para una relación de juicios contra «hegemones» atenienses durante la guerra, véase K. Pritchett, *Greek State at War, cit. supra* (n. 40, cap. 7), II, 1974, pp. 6 ss.

23. M. Piérart, «Les *euthynoi* athéniens», *AC*, 40, 1971, pp. 526-573.

24. M. H. Hansen, *Eisangelia. The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century and the Impeachment of Generals and Politics*, Odense University Press, 1975, pp. 12-28.

25. M. H. Hansen, «Athenian Democracy...», *cit. supra* (n. 11).

26. A. L. Boegehold, «Philocleon's Court», *Hesperia*, 36, 1967, p. 118.

27. H. A. Thompson y R. E. Wycherley, *Athenian Agora*, XIV, *cit. supra* (n. 20, cap. 5), p. 57; H. A. Thompson, «Excavations in the Athenian Agora: 1953», *Hesperia*, 24, 1954, pp. 58-61.

28. L. B. Carter, *Quiet, cit. supra* (n. 46, cap. 3), pp. 63 ss.

29. A. M. Bowie, «Ritual Stereotype and Comic Reversal. Aristophanes' *Wasp*», *BICS*, 34, 1987, pp. 112 ss.

30. M. M. Markle, «Jury Pay and Assembly Pay at Athens», *Crux. Essays in Greek History presented to G. E. M. de Ste.-Croix*, Duckworth, Londres, 1985, p. 266; principios menos claros en S. Todd, «Lady Chatterley's Lover and the Attic Orators: the Social Composition of the Athenian Jury», *JHS*, 110, 1990, pp. 146-173, sobre todo en p. 163, donde atribuye al *dêmos*, como *nautikòs óchlos*, una actitud política de *apragmosýne*.

31. E. Flores, *Il sistema, cit. supra* (n. 13, cap. 4), pp. 53 ss., con las importantes matizaciones de S. Cataldi, *Symbolai e relazioni tra le città greche nel v secolo a.C.*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 1983, p. 242. Véase también, de este último autor, *La democrazia ateniese e gli alleati (Ps.-Senofonte, Athenaion Politeia, I, 14-18)*, Programma, Padua, 1984, con la reseña de C. Tavellas-Bonnet, *Ét.Class.*, 55, 1987, p. 231.

32. J. M. Balcer, «Fifth Century B.C. Ionic: a Frontier Redefined», *REA*, 87, 1985, pp. 31-42.

33. D. Fourgous, «Gloire et infamie des seigneurs de l'Eubée», *Métis*, 2, 1987, pp. 19 ss., p. 27.

34. Así lo deduce R. Garner, *Law and Society in Classical Athens*, Croom & Helm, Londres, 1987, p. 25, del estudio de tales conceptos en Protágoras, el Pericles de Tucídides, II,37,3, el Teseo de *Suplicantes* y *Edipo en Colono* y el Demarato de Heródoto, VII, 104.

35. M. M. Markle, «Jury Pay...», *cit. supra* (n. 30), p. 283.

36. M. H. Hansen, «On the Importance of Institutions in an Analysis of Athenian Democracy», *C&M*, 40, 1989, pp. 107-113.

37. C. W. Hedrick, *jr.*, «Phratry Shrines of Attic and Athens», *Hesperia*, 60, 1991, pp. 241-268.

38. H. Bellen, en *Kleine Pauly*, Stuttgart, 1967, II, cols. 1.123-1.124. De hecho, existen analogías entre la *hetairía* cretense y la *phratría* ateniense; véase R. F. Willetts, *Aristocratic Society in Ancient Creta*, Kegan, Londres, 1955, pp. 22-27.

39. F. Sartori, *Le eterie, cit. supra* (n. 31, cap. 3).

40. Véase W. R. Connor, *New Politicians, cit. supra* (n. 6, cap. 3), pp. 102 ss.; D. Plácido, «La condena...», *cit. supra* (n. 2, cap. 3), p. 29; A. De Rosalia, «Riflessioni...», *cit. supra* (n. 36, cap. 2)

41. O. Aurenche, *Les groupes, cit. supra* (n. 2, cap. 5) y, sobre todo, R. J. Littman, *Kinship and Politics in Athens 600-400 B.C.*, P. Lang, Nueva York, 1990, pp. 194 ss.

42. Para las relaciones familiares de Pericles con los Alcmeónidas, véase P. J. Bicknell, *Studies in Athenian Politics and Genealogy*, Steiner, Wiesbaden, 1972, pp. 77 ss.

43. J. T. Roberts, «Aristocratic Democracy: the Perseverance of Timocratic Principles in Athenian Government», *Athenaeum*, 74, 1986, pp. 355-369.

44. D. J. Phillips, «Men named Thoukydides and the General of 440/39 B.C. (Thuc. 1.117.2)», *Historia*, 40, 1991, pp. 385-395, pone las cosas en su punto, en este sentido, frente a P. Krentz, «The Ostracism of Thoukydides, Son of Melesias», *Historia*, 33, 1984, pp. 499-504, que intentaba dejar en la ambigüedad las relaciones entre guerra, imperialismo y democracia, en una línea en que acaba justificando a los Treinta; véase P. Krentz, *The Thirty at Athens*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 1982, en una línea parecida a la que sirve, en tiempos actuales, para acabar intentando justificar a Pinochet.

45. R. K. Sinclair, *Democracy, cit. supra* (n. 5), pp. 36 ss.

46. T. J. Figueira, «Residential Restrictions on the Athenian Ostracized», *GRBS*, 28, 1987, p. 304.

47. Véase T. J. Galpin, «Democratic...», *cit. supra* (n. 24, cap. 2), p. 102.

48. *HCT, cit. supra* (n. 2, cap. 1), II, p. 194.

49. Véase P. A. Stadter, *A Commentary on Plutarch's Pericles*, University of Caroline Press, Londres-Chapell Hill, 1989, *ad loc.*

50. K. J. Dover, «*Dékatos...*», *cit. supra* (n. 22, cap. 2). Más partidario de atribuirle un sentido institucional es E. F. Bloedow, «Pericles...», *cit. ibid.*, que refuerza antiguos argumentos en este sentido.

51. Claves para la discusión siguen siendo C. W. Fornara, *The Athenian Boards of Generals from 501 to 404*, Steiner, Wiesbaden, 1971, pp. 20 ss., y N. G. L. Hammond, *Studies in Greek History*, Clarendon Press, Oxford, 1973, pp. 372 ss.

52. Véase R. A. Bauman, *Political Trials in Ancient Greece*, Routledge, Londres-Nueva York, 1990, pp. 42 ss.

53. D. Plácido, «Protágoras y Pericles», *HA*, 2, 1972, pp. 7-19; «El pensamiento...», *cit. supra* (n. 5, cap. 1).

54. D. Plácido, «De la muerte...», *cit. supra* (n. 15, cap. 2); «La condena...», *cit. supra* (n. 2, cap. 3).

55. Véanse las reservas de A. W. Gomme, *HCT, cit. supra* (n. 2, cap. 1), II, p. 279, *ad Thuc.*, III, 19, 1. R. Develin, *Athenian, cit. supra* (n. 21, cap. 6), p. 123, se muestra escéptico.

56. R. Develin, *ibid.*

57. *HCT, cit. supra* (n. 2, cap. 1), II, p. 259.

58. C. W. Fornara, *Athenian, cit. supra* (n. 51), p. 56.

59. R. Develin, *Athenian, cit. supra* (n. 21, cap. 6), p. 123; H. D. Westlake, «Paches», *Phoenix*, 29, 1975, pp. 107-116.

60. D. Kagan, *Archidamian, cit. supra* (n. 9, cap. 3), p. 144, cree que no debe de atribuírsele en cambio el establecimiento de la *eisphorá*, como piensa A. W. Gomme, *HCT, cit. supra* (n. 2, cap. 1), II, p. 278. Más bien serían dos procedimientos alternativos para garantizar los ingresos de la *pólis*.

61. D. Musti, «Pubblico...», *cit. supra* (n. 31, cap. 2), desarrolla de un modo agudo el tema de las relaciones entre economía privada y economía pública en la época de Pericles.

62. D. Musti, *ibid.*, insiste sobre este aspecto de la cuestión; también en *Storia greca, cit. supra* (n. 21, cap. 2), pp. 341 ss.

63. Algunos atletas de familia rica no tradicional, presentes en J. K. Davies, *APF, cit. supra* (n. 22, cap. 3), por su *hippotrophía*, son recogidos por D. G. Kyle, *Athletics, cit. supra* (n. 73, cap. 7), pp. 116 ss., claro indicativo de un cambio general en la composición de la clase dominante. Véase p. 121, *et passim*.

64. J. K. Davies, *APF, cit. supra* (n. 22, cap. 3), pp. 318 ss., y la actitud alternativa de F. Bourriot, «La famille et le milieu social de Cléon», *Historia*, 31, 1982, pp. 404-435.

65. *FGH*115F93. Cf. C. W. Fornara, «Cleon's Attack against the Cavalry», *CQ*, 23, 1973, p. 24.

66. Los textos en J. Kirchner, *PA, cit. supra* (n. 22, cap. 3), 8.674.

67. J. K. Davies, *APF, cit. supra* (n. 22, cap. 3), p. 318.

68. D. Plácido, «Protagoras et la société...», *cit. supra* (n. 15, cap. 1).

69. E. Lévy, «Les esclaves chez Aristophane», *Actes du colloque 1972 sur l'esclavage. Besançon*, Les Belles Lettres, París, 1974, p. 30, con n. 3.

70. D. Plácido, *Tucídides. Index, cit. supra* (n. 14, cap. 3), pp. 227 ss., y «El índice temático de la dependencia y los historiadores griegos. Tucídides: política y sociedad», en G. Pereira, ed., *Actas del 1er. Congreso Peninsular de Historia Antigua. Santiago de Compostela, 1-5 de julio de 1986*, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, I, pp. 191-203.

71. L. Edmunds, «The Aristophanic Cleon's "Disturbance" of Athens», *AJPh*, 108, 1987, p. 234 *et passim*, pone de relieve el uso de los derivados de *taraché*.

72. L. Edmunds, «Aristophanic...», *cit. supra* (n.71), p. 248.

73. D. Plácido, «De la muerte...», *cit. supra* (n. 15, cap. 2), pp. 134 ss.

74. A. H. Sommerstein, *Aristophanes: Knights*, Aris & Phillips, Warminster, 1981, nota *ad l.*, p. 50.

75. B. Mitchell, «Kleon's Amphipolitan Campaign: Aims and Results», *Historia*, 40, 1991, pp. 170-192; sobre todo, p. 185. Véase A. G. Nikolaides, «Thucydides...», *cit. supra* (n. 40, cap. 3).

76. B. Mitchell, «Kleon...», *cit. supra* (n. 75), p. 189.

77. J. K. Davies, *APF, cit. supra* (n. 22, cap. 3), p. 319.

78. *HCT, cit. supra* (n. 2, cap. 1), II, p. 121; L. B. Carter, *Quiet, cit. supra* (n. 46, cap. 3), pp. 26 ss.; véase S. Hornblower, *Thucydides, cit. supra* (n. 12, cap. 1), p. 129, sobre las implicaciones filosóficas del término.

79. 787N, 788N y 789N = Dion Cr., *Or.*, 59. Véase L. B. Carter, *Quiet, cit. supra* (n. 46, cap. 3), pp. 28-29.

80. S. D. Olson, «Politics and the Lost Euripidean *Philoctetes*», *Hesperia*, 60, 1991, p. 283.

81. Véase nota 73, *supra*. También W. R. Connor, *New Politicians, cit. supra* (n. 6, cap. 3), pp. 184 ss.

82. A. M. Armstrong, «Timon of Athens. A Legendary Figure?», *G&R*, 34, 1987, pp. 7-11.
83. Véase D. Plácido, «Protagoras et la société...», *cit. supra* (n. 15, cap. 1), p. 170.
84. R. Develin, *Athenian Officials, cit. supra* (n. 21, cap. 6), pp. 102 y 117; J. K. Davies, *APF, cit. supra* (n. 22, cap. 3), pp. 283 ss.
85. D. Plácido, «La condena...», *cit. supra* (n. 2, cap. 3), p. 32.
86. J. K. Davies, *APF, cit. supra* (n. 22, cap. 3), pp. 403 ss.
87. *Ibid.*, pp. 18-19.
88. D. Plácido, «Platón...», *cit. supra* (n. 6, cap. 1), pp. 53 ss.
89. D. Plácido, «Tucídides, sobre la tiranía», *cit. supra* (n. 50, cap. 2), pp. 162 ss.
90. M. Meulder, «Est-il possible d'identifier le tyran décrit par Platon dans la République?», *RBPh*, 67, 1989, p. 45.
91. P. V. Stanley, «The Family Connection of Alcibiades and Axiochus», *GRBS*, 27, 1986, pp. 175-177.
92. M. Christopoulos, «"*órgia apórreta*". Quelques remarques sur les rites des Plyntéries», *Kernos*, 5, 1992, pp. 27-39.
93. Véase la bibliografía en A. Martin, «L'ostracisme athénien. Un demi-siècle de découvertes et de recherches», *REG*, 102, 1989, pp. 142-143.
94. A. E. Raubitschek, «Ostracism», *Actes du deuxième Congrès Internationale d'Épigraphie Grecque et Latine, Paris, 1952*, París, Maisonneuve, 1953, pp. 63 ss., y «Philinus», *Hesperia*, 23, 1954, pp. 68-71; F. Camon, «L'ostracismo di Iperbolo», *GIF*, 16, 1963, pp. 143-162.
95. C. Mossé, «De l'ostracisme aux procès politiques: le fonctionnement de la vie politique à Athènes», *Annali. Sezione di Archeologia e Storia Antica. Napoli*, 7, 1985, p. 13.
96. J. K. Davies, *APF, cit. supra* (n. 22, cap. 3), p. 517; para un interesante estudio, sintético y sugerente, sobre Hipérbolo, véase P. Brun, «Hyperbolos, la création d'une "légende noire"», *DHA*, 13, 1987, pp. 183-198.
97. R. Develin, *Athenian Officials, cit. supra* (n. 21, cap. 6), p. 187.
98. B. Baldwin, «Notes on Cleophon», *Acta Classica*, 17, 1974, pp. 41 ss.
99. P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de la tranquillité*, Les Belles Lettres, París, 1990, p. 143; cf. p. 90.
100. L. Piccirilli, «Lo stratego, il censo, l'età», *RFIC*, 116, 1988, pp. 174-184.
101. R. Develin, *Athenian Officials, cit. supra* (n. 21, cap. 6), pp. 178-179.
102. W. Lengauer, *Greek Commanders, cit. supra* (n. 43, cap. 3), pp. 58 ss.; cf. pp. 74 y 90.
103. Y. Grandjean y F. Salviat, «Décret d'Athènes restaurant la démocratie à Thasos en 407 av. J.-C.: *IG* XII 8, 262 complété», *BCH*, 112, 1988, p. 276. Véanse A. Chaniotis, *Kernos*, 5, 1992, p. 280, y J. Tréheux, «Bulletin Épigraphique», 384, *REG*, 102, 1989, p. 421.
104. R. Brock, «Athenian Oligarchs: the Numbers Game», *JHS*, 109, 1989, pp. 160-164.
105. D. I. Rankin, «The Mining Lobby at Athens», *AncSoc*, 19, 1988, pp. 189-205, especialmente pp. 198 ss.
106. E. Lévy, «Métèques et droit de résidence. L'étranger dans le monde grec», *Actes du Colloque organisé par l'Institut d'Études Anciennes. Nancy, Mai, 1987, dir. R. Lonis*, Presses Universitaires de Nancy, 1988, p. 57.

14. *El teatro y su público* (pp. 230-260)

1. Para un estudio especialmente profundo de la tragedia desde la perspectiva del conflicto social en el dinamismo de las contradicciones internas de la ciudad-estado antigua, véase V. Citti, *Tragedia e lotta di classe in Grecia*, Liguori, Nápoles, 1979.
2. S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, Duckworth, Londres, 1986, pp. 110 ss.
3. A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Clarendon Press, Oxford, 1927, p. 145.
4. G. Thomson, *Aeschylus, cit. supra* (n. 4, cap. 1), pp. 181 ss. J. Svenbro, «The "Interior" Voice: on the Invention of Silent Reading», J. J. Winkler y F. I. Zeitlin, eds., *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton University Press, 1990, pp. 373 ss.

5. M. Di Marco, «*Opsis* nella *Poetica* di Aristotele e nel *Tractatus Coislinianus*», *Scena e spettaculo nell' Antichità. Atti del Convegno Internazionale di Studio, Trento, 28-30, marzo, 1988, a cura di L. De Finis*, Città di Castello, Olschki, 1989, pp. 129-148; R. Cantarella, «Il dramma antico come spettacolo», *Dioniso*, 41, 1967, pp. 57-78, ahora en *Scritti minori sul teatro greco*, Paideia, Brescia, 1970, pp. 113-134. Véase sobre todo p. 128. J. R. Green, *Theatre in Ancient Greek Society*, Routledge, Londres-Nueva York, 1994.

6. S. Halliwell, *Aristotle, cit. supra* (n. 2), pp. 184 ss. y apéndice 5.

7. S. G. Salkever, «Tragedy and the Education of the *Demos*: Aristotle's Response to Plato», en J. P. Euben, ed., *Greek Tragedy and Political Theory*, University of California Press, Berkeley, 1986, p. 299.

8. A. Ničev, *La catharsis tragique d'Aristote. Nouvelles contributions*, Éd. de l'Université «Kliment Ohridski», Sofía, 1982, pp. 16, 20.

9. O. Taplin, «Emotion and Meaning in Greek Tragedy», en E. Segal, ed., *Oxford Reading, cit. supra* (n. 47, cap. 2), pp. 1-12.

10. O. Taplin, *Greek Tragedy in Action*, Methuen, Londres, 1978, p. 20.

11. W. R. Connor, «City Dionysia and Athenian Democracy», en W. R. Connor *et al.*, *Aspects of Athenian Democracy*, University of Grenhagen, Museum Tusculanum Press (*Clas. et Med. Diss. XIX*), pp. 7-32.

12. R. Rehm, *Greek Tragic Theatre*, Routledge, Londres-Nueva York, 1992, pp. 16-18.

13. E. A. Havelock, «The Oral Composition of Greek Drama», en *The Literate Revolution in Greece and Rome. Its Cultural Consequences*, Princeton University Press, 1982, pp. 261-313.

14. F. R. Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia*, Planeta, Barcelona, 1972, pp. 50 ss. A. Iriarte, *Democracia y tragedia: la era de Pericles*, Akal, Madrid, 1996.

15. Véase M. Kommerell, *Lessing y Aristóteles. Investigación acerca de la teoría de la tragedia*, Visor, Madrid, 1990.

16. Véase R. Cantarella, «Atene: la polis e il teatro», *Dioniso*, 39, 1965, p. 52 = *Scritti minori, cit. supra* (n. 5), p. 55.

17. J. N. Coldstream, «Hero-Cults in the Age of Homer», *JHS*, 96, 1976, pp. 8-17.

18. D. Plácido, «Las "razones" del poder democrático ateniense», *IIes Jornades de Debat. El poder de l'estat: evolució, força o raó*, Edicions del Centre de Lectura, Reus, 1993, pp. 11-27.

19. C. Segal, «Greek Tragedy and Society: A Structuralist Perspective», en J. P. Euben, ed., *Greek Tragedy and Political Theory*, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 43-75.

20. O. Longo, «The Theater of the *Polis*», J. J. Winkler y F. I. Zeitlin, eds., *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton University Press, 1990, p. 13.

21. PW, *RE*, V, 2, 1934, cols. 2.233 ss.

22. P. A. Stadter, *A Commentary on Plutarch's Pericles*, University of California Press, Londres-Chapell Hill, 1989, p. 116.

23. Harpocración cita a Filócoro, *FGH*328F33, *drách me têsθeâs*, dracma del espectáculo.

24. M. Gagarin, *Aeschylean Drama*, University of California Press, Berkeley, 1976, pp. 107 ss.

25. Véase E. Degani, «Democracia ateniense y desarrollo del drama ático. I. La tragedia», en R. Bianchi-Bandinelli, ed., *Historia y civilización, cit. supra* (n. 16, cap. 10), III, pp. 263 ss.; G. Thomson, *Aeschylus, cit. supra* (n. 3, cap. 1); D. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Einaudi, Turín, 1978; *Sofocle, cit. supra* (n. 46, cap. 2); *Euripide, cit. supra* (n. 59, cap. 3); R. Goossens, *Euripide et Athènes*, Académie Royale de Belgique, Bruselas, 1962.

26. C. Meier, *De la tragédie grecque comme art politique*, Les Belles Lettres, París, 1991 (Beck, Munich, 1988), p. 82.

27. *Ibid.*, p. 76.

28. J. Alsina, en J. A. López Férez, ed., *Historia de la literatura griega, cit. supra* (n. 45, cap. 3), p. 286.

29. C. Meier, *La politique et la grâce. Anthropologie politique de la beauté grecque*, Éd. du Seuil, París, 1987, p. 118.

30. J. Maitland, «Dinasty and Family in the Athenian City State: A View from Attic Tragedy», *CQ*, 42, 1992, pp. 37 ss.

31. R. Seaford, «The Imprisonment of Women in Greek Tragedy», *JHS*, 110, 1990, p. 90.

32. C. Meier, *La politique, cit. supra* (n. 29), pp. 22 ss.; D. Plácido, «Le phénomène...», *cit. supra* (n. 2, cap. 11).

33. C. Meier, *La politique, cit. supra* (n. 29), pp. 45, 78 ss.

34. S. Goldhill, «The Great Dionysia and Civic Ideology», *JHS*, 107, 1987, pp. 59 ss.

35. S. Goldhill, *Reading Greek Tragedy*, Cambridge University Press, 1986, p. 78.

36. Tal vez en éstas también había concursos de actores. Véase N. W. Slater, «Problems in the Hypotheses to Aristophanes' Peace», *ZPE*, 74, 1988, p. 57.

37. S. Goldhill, «Anthropologie, idéologie et les Grandes Dionysies», *Anthropologie et théâtre antique. Actes du Colloque International, Montpellier, 6-8 mars 1986*, Université Paul Valéry Montpellier (Cahier du GITA, n.º 3), 1987, pp. 56 ss.; cf. p. 70.

38. C. Segal, *Tragedy, cit. supra* (n. 43, cap. 5), pp. 44 ss.

39. R. Harriott, «Aristophanes' Audience and the Plays of Euripides», *BICS*, 9, 1962, p. 2.

40. M. Pagnini, «Semiotica del teatro», *Dioniso*, 54, 1983, p. 21.

41. O. Taplin, *Greek Tragedy in Action*, Methuen, Londres, 1978, pp. 2-18.

42. A. W. Pickard-Cambridge, *Dramatic Festivals of Athens*, University Press, Oxford 1962[2], p. 278.

43. Q. Cataudella, *Saggi sulla tragedia greca*, D'Anna, Mesina-Florencia, 1969, pp. 217 ss.

44. P. T. Stevens, «Euripides and the Athenians», *JHS*, 76, 1956, pp. 87-94.

45. J. de Romilly, «Le thème de la liberté et l'évolution de la tragédie grecque», *Théâtre et spectacles dans l'Antiquité, Actes du Colloque de Strasbourg 5-7 novembre 1981*, EJB, Leiden, 1983, pp. 215-226.

46. B. Gentili, «Tragedia e comunicazione», *Dioniso*, 54, 1983, p. 236.

47. S. Halliwell, *Aristotle's Poetic, cit. supra* (n. 2), p. 41.

48. J. Hardy, «Introduction», CUF, 1965[4], p. 17, n. 5.

49. A. Aloni, *L'aedo e i tiranni. Ricerche sull' Inno omerico a Apollo*, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1989, pp. 44 ss.

50. *Ibid.*, p. 56, n. 2.

51. E. A. Havelock, *Literate Tradition, cit. supra* (n. 13), pp. 203 ss.

52. L. Polacco, «Il teatro greco come arte della visione», *Magna Grecia*, 24, 5-6, mayo-junio, 1989, p. 9, compara el fenómeno con la evolución de la cerámica hacia las figuras rojas.

53. Véase J. Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Hacker, Nueva York, 1980, p. 291, cap. 15, documentos.

54. H. A. Thompson y R. E. Wycherley, *Athenian Agora, XIV, cit. supra* (n. 20, cap. 5), pp. 126-129.

55. J. Travlos, *Pictorial, cit. supra* (n. 53), p. 21; L. Polacco, *Il teatro di Dioniso Eleutereo ad Atene (Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni italiane in Oriente, IV)*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1990; H. A. Thompson y R. E. Wycherley, *cit. supra* (n. 20, cap. 5), p. 127.

56. R. E. Wycherley, «Lenaion», *Hesperia*, 34, 1965, pp. 74 ss.

57. Véase N. W. Slater, «The Lenaean Theatre», *ZPE*, 66, 1986, pp. 255-264.

58. E. Gebhard, «The Form of the Orchestra in the Early Greek Theatre», *Hesperia*, 43, 1974, pp. 428-440.

59. N. G. L. Hammond, «The Conditions of Dramatic Production to the Death of Aechylus», *GRBS*, 13, 1972, pp. 387-450, y «More on Conditions of Production to the Death of Aeschylus», *GRBS*, 29, 1988, pp. 5-33, cree en la existencia de irregularidades hasta la época de Esquilo.

60. V. Di Benedetto, «La messa in scena delle tragedie di Eschilo», *Magna Grecia*, 24, 5-6, mayo-junio, 1989, pp. 1-7; *L'ideologia, cit. supra* (n. 25).

61. C. Anti, *Teatri greci arcaici da Minosse a Pericle*, Le Tre Venezie, Padua, 1947, p. 49.

62. L. Polacco, «Théâtre, société, organisation de l'État», *Théâtre et spectacles dans l'Antiquité, Actes du Colloque de Strasbourg 5-7 novembre 1981*, EJB, Leiden, 1983, p. 10 y n. 17.

63. Véanse los comentarios de L. Beschi, D. Musti, *ad l.*, p. 268 (ed. Fond. L. Valla, 1990[2]),

y de F. Chamoux, p. 151 (ed. CUF, 1992). H. A. Thompson y R. E. Wycherley, *Athenian Agora, XIV, cit. supra* (n. 20, cap. 5), p. 84.

64. Véanse los comentarios de Beschi-Musti y Chamoux, citados.

65. J. S. Boersma, *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.*, Wolters-Noordhoff, Groninga, 1970, pp. 87 ss.; V. J. Rosivach, «The Altar of Zeus Agoraios in the *Heraclidai*», *PdP*, 33, 1978, pp. 32-47; «The Cult of Zeus Eleutherios at Athens», *PdP*, 42, 1987, pp. 262-285; J. Travlos, *cit. supra* (n. 53), p. 527.

66. H. A. Thompson y R. E. Wycherley, *Athenian Agora, XIV, cit. supra* (n. 20, cap. 5), p. 129; M. Bieber, *The History of the Greek and Roman Theater*, Princeton University Press, 1961, pp. 54 ss.

67. Según parece, la *orchéstra* circular en una estructura geométrica armoniosa no existe en Grecia hasta la construcción del teatro de Epidauro. Véase J. R. Green, «On Seeing and Depicting the Theatre in Classical Athens», *GRBS*, 32, 1991, pp. 19-50.

68. A. W. Pickard-Cambridge, *The Theatre of Dionysus in Athens*, Oxford University Press, 1946, pp. 4, 16, con figuras 2 y 4.

69. H. W. Parke, *Festivals, cit. supra* (n. 40, cap. 12), p. 116; véase Teopompo, *FGH*115F347.

70. D. Cohen, «The Theodicy of Aeschylus: Justice and Tyranny in the *Oresteia*», *G&R*, 33, 1986, pp. 129-141.

71. P. Vidal-Naquet, «Ajax ou la mort du héros», *Academie Royale Belgique. Bulletin de la classe de Lettres*, 74, 1988, pp. 471 ss.

72. M. R. Halleran, «Lichas' Lies and Sophoclean Innovation», *GRBS*, 27, 1986, pp. 239-247; H. Gasti, «Sophocles' *Trachiniae*: A Social and Externalized Aspect of Deianira's Morality», *Antike und Abendland,* 39, 1993, pp. 20-28.

73. C. Sourvinou-Inwood, «Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles' *Antigone*», *JHS*, 109, 1989, pp. 134-148.

74. J. K. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries. V. Electra*, Brill, Leiden, 1974, *ad loc.*

75. D. Plácido, «Platón...», *cit. supra* (n. 6, cap. 1), p. 58.

76. Según la interpretación de R. C. Jebb en G. A. Davies, *The Electra of Sophocles, with a Commentary abridged from the larger ed. by R. C. Jebb*, Cambridge University Press, 1960, *ad loc.*; mientras que para J. K. Kamerbeek, *Plays. V, cit. supra* (n. 74), *ad loc.*, «has triunfado a través de la libertad». Véase también J. H. Kells, *Sophocles. Electra*, Cambridge University Press, 1973, *ad loc.*

77. J. C. Kamerbeek, *Plays. V, cit. supra* (n. 74), *ad loc.*

78. *Ibid.*, p. 20.

79. V. Di Benedetto, *Sofocle, cit. supra* (n. 46, cap. 2), p. 247; véase p. 182.

80. M. Fusillo, «Lo spazio di Filottete (per una poetica della scena sofoclea)», *SIFC*, 83, 1990, p. 56.

81. «Obtener por engaño», en R. G. Ussher, *Sophocles. Philoctetes*, Aris & Phillips, Warminster, 1990, *ad loc.*

82. M. C. Blundell, «The Moral Character of Odysseus in *Philoctetes*», *GRBS*, 28, 1987, p. 313; J. Ribeiro Ferreira, *O drama de Filoctetes*, INIC, Coimbra, 1989, pp. 22-23.

83. V. Di Benedetto, «Il "Filottete" e l'efebia secondo Pierre Vidal-Naquet», *Belfagor*, 33, 1978, pp. 192 ss.

84. Véase apartado crítico, ed. A. Dain, CUF, París, 1974[3] y otras ediciones, así como los argumentos de J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries. VI. The Philoctetes*, Brill, Leiden, 1980, *ad loc.*

85. T. B. L. Webster, ed., *Sophocles. Philoctetes*, Cambridge University Press, 1970, p. 121.

86. J. C. Kamerbeek, *Philoctetes, cit. supra* (n. 84), *ad loc.*

87. J. Boulogne, «Ulysse: deux figures de la démocratie chez Sophocle», *RPh*, 62, 1988, pp. 99-107.

88. E. M. Craik, «Philoctetes: Sophoclean Melodrama», *AC*, 48, 1979, pp. 15-29, y «Sophokles and the Sophists», *AC*, 49, 1980, pp. 247-254. Véase S. Reboreda, «El simbolismo del arco de Odisco», *Gerión*, 13, 1995, pp. 27-45.

89. C. Segal, «Philoctetes and the Imperishable Piety», *Hermes*, 105, 1977, pp. 133-158.

90. M. Vickers, «Alcibiades on Stage: *Philoctetes* and *Cyclops*», *Historia*, 36, 1987, pp. 171 ss. A. M. Bowie, «Tragic Filters for History: Euripides' *Supplices* and Sophocles' *Philoctetes*», en C. Pelling, ed., *Greek Tragedy and the Historian*, Clarendon, Oxford, 1977, pp. 56-62.

91. V. Di Benedetto, *Sofocle*, *cit. supra* (n. 46, cap. 2), p. 214.

92. J. P. Poe, *Heroism and Divine Justice in Sophocles' Philoctetes*, Brill, Leiden, 1974, pp. 48 ss.

93. D. M. Lewis, «Notes on Attic Inscriptions (II)», *ABSA*, 50, 1955, pp. 1-36.

94. Sobre la localización de la tribu Egeida, véase J. S. Traill, *The Political Organization of Attica. A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai, and their Reppresentation in the Athenian Council (Hesperia,* supl. XIV), American School of Classical Studies at Athens, Princeton, 1975, pp. 39-41.

95. D. Whitehead, *Demes, cit. supra* (n. 2, cap. 8), p. 47.

96. J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries. VII. The Oedipous Coloneus*, Leiden, Brill, 1984, *ad loc.*; E. S. Schuckburgh, *The Oedipus Coloneus of Sophocles, with a Comentary abridged from the large edition of Sir R. C. Jebb*, Cambridge University Press, 1955, *ad loc.* L. Edmunds, *Theatrical Space and Historial Place in Sophocles' Oedipus at Colonus*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1996.

97. A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion. I. Zeus God of Bright Sky*, Cambridge University Press, 1914, pp. 668 ss.

98. R. W. Bushnell, *Profesing Tragedy. Sign and Voice in Sophocles' Theban Plays*, Cornell University Press, Ithaca, 1988, p. 94.

99. M. W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge University Press, 1989, pp. 226 ss.

100. J. C. Kamerbeek, *Plays. VII, cit. supra* (n. 96), *ad loc.*; H. Lloyd-Jones y N. C. Wilson, *Sophoclea. Studies in the Text of Sophocles*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 232.

101. P. Burian, «Suppliant and Saviour: Oedipous at Colonus», *Phoenix*, 28, 1974, p. 414, con n. 12; I. Errandonea, *Sófocles. Tragedias. I. Edipo rey. Edipo en Colono*, Alma Mater, Barcelona, 1959, *ad v.* 72.

102. Como la propuesta por G. Serra, «La morte «soccorritrice» nell'Edipo a Colono», *QS*, 18, 1992, pp. 153-170.

103. V. Di Benedetto, *Sofocle, cit. supra* (n. 46, cap. 2), pp. 229 ss.

104. E. Kearns, *The Heroes of Attica*, Londres, I.C.S. (bol. supl. 57), 1989, p. 50.

105. D. Kagan, *Fall, cit. supra* (n. 63, cap. 7), pp. 290-291.

106. Véase E. Kearns, *Heroes, cit. supra* (n. 104), p. 209.

107. Véase F. Chamoux, Les Belles Lettres, París, 1992, *ad loc.*

108. G. Thomson, *Aeschylus, cit. supra* (n. 4, cap. 1), pp. 292 ss.; véase D. Aubriot-Sévin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du ve siècle av. J.-C.*, Maison de l'Orient Méditerranéen, Lyon, 1992, p. 80.

109. G. Thomson, *Aeschylus, cit. supra* (n. 4, cap. 1), pp. 317 ss.

110. Señalado por T. C. W. Stinton, *Collected Papers on Greek Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 267 = «The Riddle at Colonus», *GRBS*, 17, 1976, p. 326.

111. D. Plácido, «"Nombres de libres que son esclavos..." (Pólux, III, 82)», en *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Universidad Complutense, Madrid, 1989, p. 70.

112. D. Plácido, «La formation...», *cit. supra* (n. 54), y «Protagoras et la société...», *cit. supra* (n. 15, cap. 1).

113. P. Siewert, «Poseidon Hippios am Kolonos und die Athenische Hippeis», en G. Bowersock, *et al.*, eds., *Arktouros: Hellenic Studies presented to B. M. W. Knox*, Nueva York, Berlín, pp. 280 ss; D. Plácido, «Los ritos de Colono, en los márgenes de la ciudad», en Alvar, C. Blánquez, C. G. Wagner, eds., *Ritual y conciencia cívica en el mundo antiguo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1995, pp. 33-36.

114. D. Kagan, *Fall, cit. supra* (n. 63, cap. 7), pp. 6-7.

115. R. W. Bushnell, *Prophesing, cit. supra* (n. 98), p. 106, n. 64; F. I. Zeitlin, «Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama», en J. J. Winkler y F. I. Zeitlin, *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton University Press, 1990, pp. 158 ss.

116. F. Zeitlin, «Thebes: Theatre of Self and Society», *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea. Atti del Convegno Internazionale (Urbino 15-19 novembre 1982) a cura di B. Gentili e R. Pretagostini*, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1986, p. 378.

117. V. Di Benedetto, «Senso della crisi e ricerca di nuovi modelli nell' *Edipo Re* di Sofocle», *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea*, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1986, p. 307.

118. V. Di Benedetto, *Euripide, cit. supra* (n. 59, cap. 3), p. 281.

119. R. Seaford, *Euripides. Cyclops, with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1984, pp. 48 ss.; con más argumentos en «The Date of Euripides' *Cyclops*», *JHS*, 102, 1982, pp. 161-172. A. Melero, en J. A. López Férez, ed., *Historia de la literatura, cit. supra* (n. 45, cap. 3), p. 418, se inclina por el año 424.

120. D. Plácido, «Nombres...», *cit. supra* (n. 55, cap. 8), pp. 66 ss.

121. *Nomádes*, o *monádes*, según la corrección de V. Schmidt, «Zu Euripides, Kyklops 120 und 707», *Maia*, 27, 1975, pp. 291-293, recogida por J. Diggle, Clarendon Press, y R. Seaford, Oxford, *ed. cit. supra* (n. 119); véase comentario *ad loc.*

122. R. Seaford, *ad loc.*

123. Sobre la forma rara del compuesto *exepádeusen*, véase R. G. Ussher, *Euripides. Cyclops. Introduction and Commentary*, Ed. dell'Ateneo e Bizarri, Roma, 1978, p. 91.

124. D. Plácido, «La proyección...», *cit. supra* (n. 20, cap. 3), pp. 19 ss.

125. Razón por la que algunos consideran espurios los versos 480-482. Véase comentario de R. Seaford, *cit. supra* (n. 119).

126. Véase *supra*, cap. 3, y D. Plácido, «De la muerte...», *cit. supra* (n. 15, cap. 2), pp. 134 ss.

127. C. Segal, «Theatre, Ritual and Commemoration in Euripides' *Hippolytus*», *Ramus*, 17, 1988, p. 54.

128. J. Gregory, *Euripides and the Instruction of the Athenians*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1991, pp. 44 ss.

129. N. Loraux, «"Marathon" ou l'histoire idéologique», *REA*, 75, 1973, pp. 13-42; *L'invention, cit. supra* (n. 27, cap. 2); D. Plácido, «Las "razones"...», *cit. supra* (n. 14).

130. C. Segal, «Theatre...», *cit. supra* (n. 127), p. 62.

131. L. Méridier, «Notice», CUF, Les Belles Lettres, París, 1960[3], pp. 178-179.

132. V. Di Benedetto, *Euripide, cit. supra* (n. 59, cap. 3), p. 49.

133. Véase A. N. Michelini, *Euripides and the Tragic Tradition*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1987, p. 143.

134. A. Garzya, *Euripide. Ecuba*, Società editrice Dante Alighieri, Roma, 1955, *ad loc.*

135. J. Gregory, *Euripides, cit. supra* (n. 128), p. 88.

136. C. Collard, *Euripides. Hecuba*, Warminster, Aris & Phillips, 1991, *ad loc.*

137. J. Gregory, *Euripides, cit. supra* (n. 128), pp. 98 ss.; D. Plácido, «La proyección...», *cit. supra* (n. 20, cap. 3), pp. 19 ss.

138. Véase A. Garzya, *cit. supra* (n. 134), *ad loc.*

139. V. Di Benedetto, *Euripide, cit. supra* (n. 59, cap. 3), p. 85.

140. *Ibid.*, pp. 50 ss.

141. Como en v. 640, de manera más clara todavía. Véanse nota 5 en p. 196 y n. 4 en p. 205, de la edición de L. Méridier, CUF, Les Belles Lettres.

142. J. Gregory, *Euripides, cit. supra* (n. 128), p. 90.

143. Véase J. Diggle, OCT, 1984, *ap. crit.*

144. Véase *supra* nota 118.

145. Véase D. L. Cairns, *Aidós. The Psychology and Ethics of Honor and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 280, n. 53.

146. V. Di Benedetto, *Euripide, cit. supra* (n. 59, cap. 3), pp. 88-89; M. Lloyd, *The Agon in Euripides*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 95.

147. *Ibid.*, pp. 82 y 283.

148. C. Segal, «Golden Armor and Servile Robes: Heroism and Metamorphosis in *Hecuba* of Euripides», *AJPh*, 11, 1990, pp. 304-317.

149. E. Hall, *Inventing the Barbarian, cit. supra* (n. 72, cap. 6), pp. 108 ss.

150. C. Segal, «Violence and the Other: Greek Female and Barbarian in Euripides' *Hecu-*

ba», TAPhA, 120, 1990, pp. 127 ss. Véase también, para la transformación final del personaje, D. Kovacs, *The Heroic Muse. Studies in the* Hippolytus *and* Hecuba *of Euripides*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1987, pp. 107 ss.

151. G. J. Fitzgerald, «The Euripidean Heracles, an Intellectual and a Coward?», *Mnemosyne*, 44, 1991, p. 93. El mundo privado estaría por encima de los valores heroicos. Véase C. Segal, «Theatre...», *cit. supra* (n. 127), p. 66.

152. Sobre el «prólogo» de las *Troyanas*, véase R. Meridor, «Euripides' *Troades* 28-44 and the Andromache Scene», *AJPh*, 110, 1989, pp. 17-35.

153. S. A. Batrlow, *Euripides. Trojan Women*, Aris & Phillips, Warminster, 1986, *ad loc.*, considera que *sophós* es aquí irónico.

154. *Ibid., ad loc.*

155. J. A. López Férez, *cit. supra* (n. 45, cap. 3), p. 368.

156. E. Hall, *Inventing the Barbarian, cit. supra* (n. 72, cap. 6), p. 110.

157. L. Parmentier, «Notice», ed. CUF, Les Belles Lettres, París, 1964[2], p. 189; M. J. Cropp, *Euripides. Electra*, Aris & Phillips, Warminster, 1988, p. L.

158. *Ibid., ad loc.*

159. *Ibid., ad loc.*

160. R. Descat, *L'acte, cit. supra* (n. 69, cap. 6), pp. 250 ss. y n. 84 y 87 (p. 257), compara la exaltación del trabajo de la tierra frente al dinero con los argumentos que Tucídides (II,40,2) atribuye a Pericles en su descripción de los espartanos.

161. M. J. Cropp, *Euripides. Electra, cit. supra* (n. 157), *ad loc.*

162. *Ibid., ad loc.*

163. L. Parmentier, *loc. cit. supra* (n. 157). *Contra*, M. J. Cropp, *cit. supra* (n. 157), *ad loc.*, de acuerdo con G. Zuntz, *The Political Plays of Euripides*, Manchester University Press, 1955, p. 66.

164. H. Grégoire, CUF, Les Belles Lettres, París, 1961[2], pp. 9 ss.

165. D. Galeotti Papi, «Victors and Sufferers in Euripides' *Helen», AJPh*, 108, 1987, pp. 28 ss.

166. *Ibid.*, p. 30.

167. M. Guardini, «La ripresa del mito nell'Elena di Euripide», L. De Finis, *Teatro e pubblico nell'antichità. Atti del Convegno Nazionale Trento 25/27 Aprile 1986*, A.I.C.C., Trento, 1987, pp. 75 ss.

168. D. Galeotti Papi, «Victors...», *cit. supra* (n. 165), p. 31.

169. *Ibid.*, p. 33.

170. Concluye D. Galeotti Papi, *cit. supra* (n. 170), p. 40.

171. M. Guardini, «La ripresa...», *cit. supra* (n. 167), *ibid.*

172. E. Hall, *Inventing the Barbarian, cit. supra* (n. 72, cap. 6), p. 112.

173. F. Jouan, «Notice», CUF, Les Belles Lettres, París, 1983, pp. 32 ss. W. Stockert, *Euripides. Iphigenia in Aulis, Wiener Studien. Beiheft, 16*, Verlag des Österreichischen Akademie der Wirsenschaften, Viena, 1992.

174. F. Jouan, *ibid.*, p. 131, ve una clara referencia a la Atenas de su época.

175. F. Jouan, *ibid.*, pp. 137-138.

176. S. E. Lawrence, «Iphigenia at Aulis: Characterization and Psychology in Euripides», *Ramus*, 17, 1988, p. 102.

177. *Ibid.*, p. 106.

178. Sobre la yuxtaposición entre mito y realidad como método dramático por parte de Eurípides, véase R. Eisner, «Euripides' Use of Myth», *Arethusa*, 12, 1979, pp. 153-174.

179. S. Cagnazzi, «Notizie sulla participazione di Euripide alla vita pubblica ateniese», *Athenaeum*, 81, 1993, p. 174.

180. R. Descat, *L'acte, cit. supra* (n. 69, cap. 6), pp. 245 ss. En la misma línea estaría, según el autor, la exposición programática de Tucídides II,22, donde, a su manera de ver, se vuelve a la ideología del *érgon* frente al *lógos*, postura tan habitual en la obra euripídea.

181. J. Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos. I. Génese e Evoluçâo de um Conceito*, Universidade de Coimbra, 1983, pp. 186 ss.

182. D. Plácido, «De Heródoto...», *cit. supra* (n. 21, cap. 3), pp. 35 ss.; «Los viajes grie-

gos al extremo occidente: del mito a la historia», *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía. Córdoba 1988*, Cajasur, Córdoba, 1993, p. 173.

183. D. Plácido, «El héroe...», *cit. supra* (n. 57, cap. 3).

184. A. Bernand, *La carte du tragique. La Géographie dans la tragédie grecque*, CNRS, París, 1985, p. 81.

185. E. Hall, *Inventing the Barbarian, cit. supra* (n. 72, cap. 6), p. 48.

186. D. Plácido, «La naturaleza femenina en la imagen griega del extremo occidente», en G. Duby y M. Parrot, *Historia de las mujeres en occidente. I. La Antigüedad*, Taurus, Madrid, 1991, pp. 567-577.

187. E. Hall, *Inventing the Barbarian, cit. supra* (n. 72, cap. 6), p. 69.

188. *Ibid.*

189. *Ibid.*, pp. 104-105.

190. *Ibid.*, pp. 115-116.

191. A. Bernand, *La carte, cit. supra* (n. 184), pp. 417 ss.

192. O. Taplin, «Fifth-Century Tragedy and Comedy: A *Synkrisis*», *JHS*, 106, 1986, p. 164; cf. p. 171.

193. M. Heath, *Political Comedy in Aristophanes (Hypomnemata, 87)*, Vandenkoeck & Ruprecht, Gotinga, 1987, p. 41.

194. P. D. Arnott, *Public and Performance in the Greek Theatre*, Routledge, Londres-Nueva York, 1989, p. 10; F. Zeitlin, «Thebes...», *cit. supra* (n. 116), p. 354.

195. R. Cantarella, «Aspetti sociali e politici della commedia greca antica», *Dioniso*, 43, 1969, pp. 336-344.

196. L. Edmunds, «Aristophanes' *Acharnians*», *YCS*, 26, 1980, p. 8; G. E. M. de Ste.-Croix, *Origins, cit. supra* (n. 3, cap. 1), pp. 225 ss.

197. Véase J.-C. Carrière, *Le carnaval et la politique*, Les Belles Lettres, París, 1979.

198. W. R. Connor, «City Dionysia and Athenian Democracy», en W. R. Connor *et al.*, *Aspects of Athenian Democracy (Classica et Medievalia Diss. XIX)*, University of Grenhagen, Museum Tusculanum Press, 1990, pp. 7-32.

199. L. Edmunds, «Aristophanes'...», *cit. supra* (n. 196), p. 32.

200. D. C. Pozzi, «La polis in crisis», *Myth and the Polis*, ed. de D. C. Pozzi y J. M. Wilkersham, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 1991, pp. 161 ss.

201. Según A. H. Sommerstein, «The Decree of Syrakosios», *CQ*, 36, 1986, pp. 101-108.

202. J. E. Atkinson, «Curving the Comedians: Cleon versus Aristophanes and Syracosius' Decree», *CQ*, 42, 1992, pp. 56-64.

203. S. Halliwell, «Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens», *JHS*, 111, 1991, pp. 48-70.

15. *La estructura urbana de Atenas. La topografía y sus cambios durante la guerra* (pp. 261-268)

1. J. D. Beazley, en *CAH*, V, repr. 1964, p. 463.

2. A. Burns, «Hippodamus and the Planed City», *Historia*, 25, 1976, p. 417; R. Martin, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Picard, París, 1974[2], p. 17.

3. P. Benvenuti Falciai, *Ippodamo di Mileto. Architetto e filosofo. Una ricostruzione filologica della personalità*, Università degli Studi, Florencia, 1982, pp. 177 ss.

4. B. Sergent, «L'utilisation de la trifonctionnalité d'origine indo-européenne chez les auteurs grecs classiques», *Arethusa*, 13, 1980, pp. 251 ss.

5. D. Lewis, «Public Property in the City», en O. Murray y S. Price, eds., *The Greek City. From Homer to Alexander*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 250.

6. A. Burns, «Hippodamus and the Planned City», *Historia*, 25, 1976, pp. 414-428; véase D. K. Hill, «Some Boundary Stones from Piraeus», *AJA*, 36, 1932, pp. 254-259.

7. R. Garland, *Piraeus, cit. supra* (n. 1, cap. 1), pp. 141 ss.

8. P. Accattino, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Tirrenia, Turín, 1986, pp. 22 ss.

9. L. Cervera, *Las ciudades teóricas de Hipódamo de Mileto*, Real Academia de Bellas Artes de Sta. Isabel de Hungría, Sevilla, 1987; R. E. Wycherley, *How the Greeks built Cities*, MacMillan, Londres, 1949, pp. 17 ss.

10. F. Castagnoli, *Ippodamo di Mileto e l'urbanistica a pianta ortogonale*, Di Luca, Roma, 1956, pp. 20 ss. No se trata, sin embargo, de atribuirle el origen de la organización ortognal de la ciudad; J. Rykwert, *The Idea of a Town. The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World*, MIT, Cambridge, Mass., 1988[2], pp. 86-87.

11. E. J. Owens, *The City in the Greek and Roman World*, Routledge, Londres-Nueva York, 1991, p. 55.

12. R. Martin, *L'urbanisme, cit. supra* (n. 2), pp. 105-106; *Recherches sur l'agora grecque, études d'histoire et d'architecture urbaines*, De Boccard, París, 1951, pp. 359 ss.

13. E. Greco y M. Torelli, *Storia dell'urbanistica. Il mondo greco*, Laterza, Roma-Bari, 1983, p. 259.

14. Para más bibliografía sobre Hipódamo, véase J. M. Muñoz, «Urbanismo en la antigua Grecia», *EstClás*, 29 (91), 1987, pp. 86 ss.

15. D. Plácido, «Cresmólogos, adivinos y filósofos en la Atenas clásica», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, *Formas de difusión de las religiones antiguas. II Encuentro-Coloquio ARYS. Jarandilla de la Vera, diciembre 1990*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1993, p. 193.

16. R. Martin, «Rapports entre les structures urbaines et les modes de division et d'exploitation du territoire», en M. I. Finley, *Problèmes de la terre, cit. supra* (n. 31, cap. 8), pp. 100 ss.

17. F. Castagnoli, «Sull'urbanistica di Thurii», *PdP*, 26, 1971, pp. 301-307.

18. R. Owens, *The City, cit. supra* (n. 11), p. 57.

19. F. Castagnoli, *EAA*, IV, pp. 183-184.

20. F. Castagnoli, «Recenti ricerche sull'urbanistica ippodamea», *Archeologia classica*, 15, 1963, p. 193.

21. E. J. Owens, *City, cit. supra* (n. 11), pp. 60 ss.

22. R. Meiggs, *Athenian Empire, cit. supra* (n. 18, cap. 1), p. 368.

23. J. S. Boersma, *Athenian Building, cit. supra* (n. 65, cap. 14), pp. 84 ss.; J. Travlos, *Pictorial Dictionary, cit. supra* (n. 45, cap. 12), p. 159, no comparte esta certidumbre y sitúa su construcción a fines del siglo IV.

24. Véase n.º 252 en la fig. 219 de la p. 169 de Travlos (*supra*, lámina 51).

25. Véase fig. 590, *ibid.* (*supra*, lámina 52).

26. A. Giovannini, «Le Parthénon, le trésor d'Athéna et le tribut des alliés», *Historia*, 39, 1990, pp. 131-135.

27. J.-P. Fabert, «L'Acropole d'Athènes, Rituel politique et éthique d'une cité», *Études Indoeuropéennes*, 6, 1987 (Georges Dumézil «in memoriam»), pp. 81-127.

28. P. J. Rhodes, *The Athenian Empire (Greece and Rome. New Surveys in the Classics, n.º 17)*, Clarendon Press, Oxford, 1985, p. 26.

29. J. P. Fabert, «L'Acropole...», *cit. supra* (n. 27), pp. 99 ss.

30. R. E. Wycherley, *Stones, cit. supra* (n. 20, cap. 5), p. 127.

31. J. Travlos, *Pictorial Dictionary, cit. supra* (n. 45, cap. 12), p. 148.

32. J. Travlos, *Pictorial Dictionary, cit. supra* (n. 45, cap. 12), p. 149 y figs. 211-212 (*supra*, láminas 53 y 54).

33. J. Boersma, *Athenian Building, cit. supra* (n. 65, cap. 14), p. 86.

34. *HCT, cit. supra* (n. 2, cap. 1), III, pp. 524 ss.

35. J. Travlos, *Pictorial Dictionary, cit. supra* (n. 45, cap. 12), p. 213.

36. J.-P. Fabert, «L'Acropole...», *cit. supra* (n. 27), pp. 102 ss.

37. J. Travlos, *Pictorial Dictionary, cit. supra* (n. 45, cap. 12), p. 213, sigue a N. Kondoleon, que publicó resultados de excavaciones en 1949.

38. J. Travlos, *ibid.,*, fig. 281.

39. J. M. Camp, *The Athenian Agora*, Thames & Hudson, Londres, 1992 (nueva ed. con correcciones = 1986), p. 90.

40. J. M. Camp, *Athenian Agora, cit. supra* (n. 39), p. 93; M.-M. Mactoux, «La polis en

quête de théologie», *Mélanges Pierre Lévêque, IV*, Les Belles Lettres, París, 1990, p. 312; D. Plácido, «Cresmólogos...», *cit. supra* (n. 8, cap. 2), p. 195.

41. J. Travlos, *Pictorial, cit. supra* (n. 45, cap. 12), p. 352.

42. L. Beschi y D. Musti, ed. Fond. L. Valla, vol I, p. 273, *ad* Pausanias, I,3,5.

43. J. M. Camp, *Athenian Agora, cit. supra* (n. 39), p. 96.

44. *Ibid.*, p. 97.

45. H. A. Thompson y R. E. Wycherley, *Athenian Agora, XIV, cit. supra* (n. 20, cap. 5), p. 40.

46. D. Plácido, «Protagoras et la société...», *cit. supra* (n. 15, cap. 1); véase también «Le phénomène...», *cit. supra* (n. 2, cap. 11); M. L. West, «The Prometheus Trilogy», *JHS*, 99, 1979, pp. 129-148, pone también en relación las fiestas de Hefesto con el estreno del *Prometeo* y la celebración de las *Prométheia*, donde igualmente había carreras de antorchas. Véase H. W. Parke, *Festivals, cit. supra* (n. 40, cap. 12), p. 171.

47. H. A. Thompson y R. E. Wycherley, *Athenian Agora, XIV, cit. supra* (n. 20, cap. 5), pp. 88 ss.

48. R. E. Wycherley, *The Athenian Agora. III. Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1957, p. 22, n.º 8.

49. J. S. Boersma, *Athenian Building, cit. supra* (n. 65, cap. 14), p. 89.

50. H. A. Thompson, «Building on the West Side of the Agora», *Hesperia*, 6, 1937, pp. 15-20.

51. J. Travlos, *Pictorial Dictionary, cit. supra* (n. 45, cap. 12), p. 527.

52. H. A. Thompson y R. E. Wycherley, *Athenian Agora, XIV, cit. supra* (n. 20, cap. 5), p. 86.

53. *Ibid.*, p. 85.

54. H. A. Thompson y R. E. Wycherley, *Athenian Agora, XIV, cit. supra* (n. 20, cap. 5), p. 97, láminas 3 y 4 (*supra*, láminas 55 y 56), donde se reproducen los planos de Travlos, de 1970, del ágora en el 500 y al final del siglo v.

55. *Ibid.*, p. 96.

56. H. A. Thompson y R. E. Wycherley, *Athenian Agora, XIV, cit. supra* (n. 20, cap. 5), p. 57.

57. J. M. Camp, *Athenian Agora, cit. supra* (n. 39), p. 106.

58. R. E. Wycherley, *Stones, cit. supra* (n. 20, cap. 5), p. 159.

59. G. V. Lalande, «A Fifth-Century Hieron Southwest of the Athenian Agora», *Hesperia*, 37, 1968, pp. 131 ss.

60. S. I. Rotroff y J. H. Oakley, *Debris from a Public Dining Place in the Athenian Agora (Hesperia*, supl. XXV), American School of Classical Studies at Athens, Princeton, 1992, pp. 59 ss.

61. H. A. Thompson, «Athens faces Adversity», *Hesperia*, 50, 1981, pp. 347-348.

62. T. L. Shear, *jr.*, «The Athenian Agora. Excavations of 1980-82», *Hesperia*, 53, 1984, pp. 31-32.

63. L. B. Gadbery, «The Sanctuary of the Twelve Gods in the Agora: A Revised View», *Hesperia*, 61, 1992, p. 464.

64. T. L. Shear, *jr.*, «The Athenian Agora: Excavations of 1973-74», *Hesperia*, 44, 1975, pp. 362 ss.

65. L. M. Gadbery, «Moving the Leagros Base», *AJA*, 90, 1986, p. 194.

66. M. M. Miles, «A Reconstruction of the Temple of Nemesis at Rhamnus», *Hesperia*, 58, 1989, pp. 131-249.

67. M. M. Miles, «Reconstruction...», *cit. supra* (n. 66), pp. 233-234.

68. W. B. Dinsmoor, «The Athenian Theatre of the Fifth Century», *Studies Presented to D. M. Robinson*, I, Washington University, St. Louis Missouri, 1951, pp. 325 ss.

69. R. F. Townsend, «The Fourth-Century Skene of the Theatre of Dionysos at Athens», *Hesperia*, 55, 1986, pp. 421-438.

70. *Ibid.*, p. 433.

71. Véase *Athenian Agora. A Guide to Excavation and Museum*, Atenas, American School of Classical Studies, 1990[4], p. 24.

72. Véase el informe de T. L. Shear, recogido por E. B. French, «Archaeology in Greece 1992-93», *AR*, 39, 1993, pp. 6-9.

73. H. A. Thompson y R. E. Wycherley, *Athenian Agora, XIV, cit. supra* (n. 20, cap. 5), p. 73.

74. R. E. Wycherley, *Athenian Agora, III, cit. supra* (n. 43, cap. 9), p. 176, n.° 577.

75. *Athenian Agora, XIV*, p. 21.

76. *Ibid.*, pp. 74 ss.

77. *Ibid.*, p. 78; *GHI, cit. supra* (n. 7, cap. 1), 45.

78. C. Gill, «The Genre of Atlantis Story», *CP*, 72, 1977, p. 295; H. A. Thompson, «The Pnyx in Models», *Studies in Attic Epigraphy, History and Topography presented to E. Vanderpool (Hesperia*, supl. XIX*)*, American School of Classical Studies at Athens, Princeton, 1982, p. 140, defiende la atribución a los Treinta de las transformaciones de la Pnix; R. A. Moysey, «The Thirty and the Pnyx», *AJA*, 85, 1981, pp. 31-37, atribuye la reconstrucción a la restauración democrática; P. Krentz, «The Pnyx in 404/3 B.C.», *AJA*, 88, 1984, pp. 230-231, piensa en el período moderado de los Treinta, donde pretendían que se reuniera un cuerpo cívico de acuerdo con los criterios de Terámenes. Véase D. Plácido, «Platón...», *cit. supra* (n. 6, cap. 1), p. 53. M. H. Hansen, «The Construction of Pnyx II and the Introduction of Assembly Pay», *C&M*, 37, 1986, pp. 89-98, cree que luego se aprovecharía la estructura cerrada de los Treinta para una nueva *ekklesía* en la que se había instaurado el *misthós*. B. Forsén, «The Sanctuary of Zeus Hypsistos and the Assembly Place on the Pnyx», *Hesperia*, 62, 1993, p. 520, deduce de los datos arqueológicos que, al no poderse reconstruir la línea frontal del segundo período, no es posible atribuirle una fecha segura.

79. Véase C. T. Penagos, *Le Pirée. Étude économique et historique depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin de l'Empire Romain, avec une étude topographique* (trad. P. Gerardat), École Supérieur de Sciences Économiques et Commerciales d'Athènes, Atenas, 1968, p. 110.

16. *La historiografía* (pp. 269-277)

1. Este capítulo se basa, en sus líneas principales, en el artículo «De Heródoto a Tucídides», publicado en *Gerión*, 4, 1986, *cit. supra* (n. 21, cap. 3).

2. *Ibid.*, p. 19.

3. J. Cobet, «Herodotus and Thucydides on War», *Past Perspectives. Studies in Greek and Roman Historical Writing. Papers presented at a Conference in Leeds, 6-8 April 1983,* ed. de I. S. Moxon, J. D. S. Smart, y A. J. Woodman, Cambridge University Press, 1986, p. 8.

4. R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge University Press, 1992, p. 110.

5. J. A. S. Evans, «The Imperialist Impulse», *Herodotus, Explorer of the Past. Three Essays*, Princeton University Press, 1991, p. 21.

6. C. W. Fornara, *Herodotus. An Interpretative Essay*, Clarendon Press, Oxford, 1971, pp. 61 ss.; véase «Evidence for the Date of Herodotus' Publication», *JHS*, 91, 1971, pp. 25-34.

7. J.-C. Carrière, «Oracles et prodiges de Salamine, Hérodote et Athènes», *DHA*, 14, 1988, pp. 249 ss.

8. D. Plácido, «De Heródoto...», *cit. supra* (n. 21, cap. 3), p. 23.

9. R. Danieli, «Lavoro e commercio nelle *Storie* di Erodoto», *Aevum*, 65, 1991, pp. 21-22, 33.

10. Sobre la pervivencia de ciertos temas tradicionales, tratados por Heródoto y por Tucídides, véase T. F. Scanlon, «Echoes of Herodotus in Thucydides. Self-Sufficiency, Admiration ad Law», *Historia*, 43, 1994, pp. 143-176.

11. D. Plácido, «La expedición a Sicilia (Tucídides, VI-VII): métodos literarios y percepción del cambio social», *Polis*, 5, 1993, pp. 194 ss.

12. D. Plácido, *Tucídides, cit. supra* (n. 14, cap. 3), pp. 194 ss.

13. Véase D. Musti, *Storia greca, cit. supra* (n. 21, cap. 2), pp. 395 ss., acerca de la guerra del Peloponeso como guerra civil.

14. D. Plácido, «La formation...», *cit. supra* (n. 54, cap. 8).

15. D. Plácido, *Tucídides, cit. supra* (n. 14, cap. 3), pp. 170 ss.

16. M. Pope, «Thucydides and Democracy», *Historia*, 37, 1988, p. 283.

17. *Ibid., passim.*

18. L. Canfora, «Trovare i fatti storici», *QS*, 13, 1981, pp. 211-220.

19. J. T. Hogan, «The *axiosis* of the Words at Thucydides», *GRBS*, 21, 1980, pp. 139-149. Véase, en general, L. Sancho, «El *dêmos* y la *stásis* en la obra de Tucídides», *Ktêma*, 15, 1990, pp. 195-215.

20. J. Wilson, «"The Customary of Words were changed"—or were they? A Note on Thucydides 3.82.4», *CQ*, 32, 1982, pp. 18-20.

21. N. Loraux, «Thucydide et la sédition dans les mots», *QS*, 23, 1986, pp. 95-134, sobre todo pp. 123-124.

22. F. Solmsen, «Thucydides' Treatment of Words and Concepts», *Hermes*, 99, 1971, pp. 385-408.

23. Un reciente análisis, muy cuidadoso y sugerente, en L. Canfora, *Tucidide e l'impero. La presa di Melo*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

24. S. Cagnazzi, *La spedizione ateniese contro Melo del 416 a.C. Realtà e propaganda*, Adriatica, Bari, 1983, pp. 25-34, piensa que tal vez el diálogo haya sido insertado por Jenofonte, sobre una situación que podría corresponder al año 426, cuando Melos pasó a ser tributaria de Atenas (pp. 50-55).

25. A. B. Bosworth, «The Humanitarian Aspect of the Melian Dialogue», *JHS*, 113, 1993, pp. 30-44.

26. Una edición, con análisis minucioso, de las *Vidas* de Tucídides, en L. Piccirilli, *Storie dello storico Tucidide. Edizione, traduzione e commento delle Vite*, Il Melangolo, Génova, 1985.

27. J. Pouilloux, «L'épigraphie et l'objectivité historique de Thucydide», *Stemmata. Mélanges J. Labarbe*, L'Antiquité Classique, Lovaina, 1987, pp. 305-315.

28. R. Weil, «Lire dans Thucydide», *Le monde grec. Pensée. Littérature. Histoire. Documents. Hommages à C. Préaux*, Éd. de l'Université, Bruselas, 1978², pp. 162-168.

29. J. de Romilly, *La construction de la vérité chez Thucydide*, Julliard, París, 1990. Véase C. Orwin, *The Humanity of Thucydides*, Princeton University Press, 1994.

30. S. Swain, «Thucydides 1.22.1 and 3.82.4», *Mnemosyne*, 46, 1993, p. 36.

31. M. Cagnetta, «Due "agoni" nell'ottavo libro di Tucidide», *QS*, 6, 12, 1980, pp. 249-258.

32. Así lo defiende E. F. Bloedow, «Thucydides: Dramatist or Historian?», *CB*, 67, 1991, pp. 3-8, frente a P. B. Kern, «The Turning Point in the Sicilian Expedition», *CB*, 65, 1989, pp. 77-82, entre otros. Recientemente, T. J. Luce, *The Greek Historians*, Routledge, Londres-Nueva York, pp. 80 ss.

33. D. Plácido, «La teoría...», *cit. supra* (n. 74, cap. 7), pp. 41 ss.

34. D. Plácido, «Ley...», *cit. supra* (n. 35, cap. 8), pp. 29 ss.; «Economía...», *cit. supra* (n. 74, cap. 7), pp. 140 ss.

35. A. Andrewes, «Notion...», *cit. supra* (n. 30, cap. 6).

17. *La sociedad ateniense durante la guerra del Peloponeso en la perspectiva intelectual del siglo IV* (pp. 278-291)

1. La aproximación a Platón contenida en este capítulo se basa fundamentalmente en las investigaciones realizadas para la elaboración del artículo «Platón...», *cit. supra* (n. 6, cap. 1).

2. Una posición equilibrada sobre el problema de la autenticidad, en G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Sansoni, Florencia, 1938; nueva edición de 1967 por G. Pugliese-Carratelli. Véanse pp. 47 ss. = 42 ss. de la nueva edición, con la «premessa», p. IX, del editor.

3. D. Plácido, «La ciudad de Sócrates y los sofistas: integración y rechazo», en F. Gascó y J. Alvar, eds., *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad clásica*, Universidad de Sevilla, 1991, pp. 13-27.

4. T. C. Brickhouse, N. D. Smith, *Socrates on Trial*, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 62 ss.

5. C. D. C. Reeve, *Socrates in the Apology. An Essay on Plato's Apology of Socrates*, Indianapolis-Cambridge, Hakkett, 1989, pp. 74 ss.

6. D. Plácido, «Ánito», *Studia Historica*, II-III, n.º 1, 1984-1985, pp. 7-13.

7. D. Pesce, *Scritti platonici*, Zara, Parma, 1988, p. 101.

8. E. Voegelin, *Plato*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1966, p. 38.

9. R. E. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, pp. 35 ss.

10. A. Laks, «Legislation and Demiurgy: on the Relationship between Plato's *Republic* and *Laws*», *ClAnt*, 9, 1990, pp. 209-229.

11. D. MacDowell, *Andocides, cit. supra* (n. 21, cap. 5), «Introduction»; *APF, cit. supra* (n. 22, cap. 3), 828, pp. 27 ss.

12. Para las relaciones entre el pueblo y las minorías a través del teatro y la oratoria, véase J. Ober y B. Strauss, «Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of the Athenian Democracy», J. J. Winckler y F. I. Zeitlin, eds., *Nothing to do with Dionysos?*, Princeton University Press, 1990, pp. 237-270.

13. U. Albini, *Andocide. De Pace*, Le Monnier, Florencia, 1964, «Introduzione», pp. 12 ss.

14. A. Missiou, *The Subversive Oratory of Andokides*, Cambridge University Press, 1992.

15. U. Albini, *Andocide. De reditu*, Le Monnier, Florencia, 1961, «Introduzione», pp. 11 ss.

16. E. Carawan, «The Tetralogies and Athenian Homicide Trials», *AJPh*, 114, 1993, p. 266.

17. D. Plácido, «Antifonte», *cit. supra* (n. 23, cap. 7); F. Decleva Caizzi, «"Hysteron proteron": la nature et la loi selon Antiphon et Platon», *RMM*, 91, 1986, pp. 291-310.

18. S. Feraboli, *Lisias avocato*, Antenore, Padua, 1980, pp. 89 ss.

19. K. J. Dover, *Lysias and the Corpus Lysiacum*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1968, pp. 53 ss.

20. T. M. Murphy, «The Vilification of Eratosthenes and Theramenes in Lysias, 12», *AJPh*, 110, 1989, pp. 40-49.

21. L. Canfora, «Crizia prima dei Trenta», G. Casertano, *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Guida, Nápoles, 1988, p. 32.

22. F. Angiò, «Etica aristocratica e azione politica in Crizia», *QS*, 15, 29, 1989, pp. 141-148.

23. F. Angiò, «Aspetti dell'ideologia simposiale in Crizia e in Euripide», *A&R*, n.s. 38, 1993, pp. 187-195.

24. L. Canfora, «Discours écrit/discours réel chez Démosthène», M. Detienne, ed., *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Presses Univesitaires de Lille, 1988, pp. 211-220.

25. M. H. Hansen, *The Athenian Assembly*, B. Blackwell, Oxford, 1987, p. 4.

26. P. Carlier, *Démosthène*, Fayard, París, 1990, pp. 81 ss.

27. S. Isager y M. H. Hansen, *Aspects of the Athenian Society in the Fourth Century B.C.*, Odense University Press, 1975, pp. 11 ss.

28. J. Davidson, «Isocrates...», *cit. supra* (n. 24, cap. 1).

29. J. Lombard, *Isocrate. Rhétorique et éducation*, Klincksieck, París, 1990, p. 19.

30. *Ibid.*, p. 66.

31. *Ibid.*, p. 77.

32. Sobre las relaciones de Isócrates con el pasado véase D. Plácido, «La recuperación del pasado en la Atenas del siglo IV», F. Gascó y E. Falque, eds., *El pasado renacido*, UIMP, Sevilla, 1992, pp. 19 ss.

33. J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton University Press, 1989, p.14.

34. P. J. Rhodes, *Commentary, cit. supra* (n. 4, cap. 3), «Introduction».

35. R. Weil, «Philosophie et Histoire. La vision de l'Histoire chez Aristote», *Entretiens sur l'Antiquité classique. XI. La «Politique» d'Aristote*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Ginebra, 1965, pp. 164 ss.

36. Como defiende K. Bodeüs, *La philosophie de la cité: Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Les Belles Lettres, París, 1982.

37. Un breve resumen de los primeros capítulos se conoce por la *Epitoma Heraclidis*, M. Chambers, ed., Teubner, Leipzig, 1986, con la *Athenaíon Politeía*.

38. G. D. Contogiorgis, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Librérie générale de droit et jurisprudence, París, 1978. D. Musti, *Demokratia*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 184 ss.

39. P. Accatino, *L'anatomia, cit. supra* (n. 8, cap. 15), sobre todo a partir de la p. 92.

40. D. Lanza y M. Vegetti, «La crisi della città: ruolo dell'intellettuale e metamorfosi dell'ideologia», *Aristotele e la crisi della politica*, Liguori, Nápoles, 1977, pp. 111-120.

41. Véase J. Aubonnet, *ad loc.*, Budé, 1960.

42. D. Plácido, «Esclavos metecos», *cit. supra* (n. 12, cap. 9).

43. M. Schofield, «Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery», *Aristoteles' «Politik». Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Fridrichshafen/Bodense 25.8-3.9.1987*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1990, pp. 1-27, y los comentarios de C. Kahn, pp. 28-31.

44. D. Plácido, «Protagoras et la société...», *cit. supra* (n. 15, cap. 1); «The Ways of Democratic Participation in Aristotle», en K. J. Boudouris, ed., *Aristotelian Political Philosophy*, International Center for Greek Philosophy and Culture, Atenas, 1995, II, pp. 160-165.

18. *Conclusión: los orígenes de la crisis de la «pólis»* (pp. 292-296)

1. Véase I. Kidd, «The Case of Homicid in Plato's *Euthyphro», Owes to Athens. Essays in Classical Subjects presented to Sir Kenneth Dover*, ed. de E. M. Craik, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 219 ss., y D. Plácido, «Nombres...», *cit. supra* (n. 55, cap. 8), pp. 65 ss.

2. Véase L. Marinovic, *Le mercenariat grec et la crise de la polis (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 372)*, Les Belles Lettres, París, 1988.

3. W. K. Pritchett, *Greek State, cit. supra* (n. 40, cap. 7), II, pp. 117 ss.

4. R. Descat, *L'acte, cit. supra* (n. 69, cap. 6), p. 304.

5. W. K. Pritchett, *Greek State, cit. supra* (n. 40, cap. 7), II, pp. 61 ss.

6. A. Natalicchio, «Sulla cosidetta revisione legislativa in Atene alla fine del v secolo», *QS*, 32, 1990, pp. 81 ss. Sobre la búsqueda de la *pátrios politeía* en modelos puestos en Solón o Clístenes, véase J. T. Roberts, *Athens on Trial. The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton University Press, 1994, p. 65.

7. M. H. Hansen, «Diokles' Law (Dem. 24.42) and the Revision of the Athenian Corpus of Laws in the Archonship of Eukleides», *C&M*, 41, 1990, pp. 13-71.

8. P. J. Rhodes, «The Athenian Code of Laws 410-399 B.C.», *JHS*, 111, 1991, pp. 92-97.

9. M. Piérart, «Athènes et ses lois», *REA*, 89, 1987, pp. 28 ss.; véase p. 36.

10. Véase también A. Natalicchio, «Sulla cosidetta revisione legislativa in Atene alla fine del v secolo», *QS*, 32, 1990, pp. 78 ss.

11. Véase J. S. Traill, *Demos and Trittys. Epigraphical and Topographical Studies in the Organization of Attic*, Athenians Victoria College, Toronto, 1986, con el mapa final.

12. M. H. Hansen, «Asty, Mesogaios an Paralia, In Defense of Arist. *Ath. Pol.* 21.4», *C&M*, 41, 1990, pp. 51-54. Véase también B. S. Strauss, *Athens after the Peloponnesian War. Class, Faction and Policy, 403-386 B.C.*, Croom Helm, Londres, 1986, pp. 70 ss., que cree que la principal característica de la sociedad ateniense al terminar la guerra es la disminución del número de *thêtes*.

13. T. C. Loening, *The Reconciliation Agreement of 403/402 B.C. in Athens (Hermes. Einzelschriften Helf 53)*, Steiner, Stuttgart, 1987, *passim* y, sobre todo, las conclusiones desde la p. 147. Véase reseña de D. Ambaglio, en *Athenaeum*, 68, 1990, pp. 218-219.

14. R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, University Press, Cambridge, 1989, pp. 132 ss.; véase p. 252.

15. M. B. Walbank, «The Confiscation and Sale by the *Poletai* in 402/1 B.C. of the Property of the Thirty Tyrants», *Hesperia*, 51, 1982, pp. 92 ss.

16. R. S. Stroud, «Greek Inscriptions. Theozotides and the Athenian Orphans», *Hesperia*, 40, 1971, p. 290; I. Calabi Limentani, «Vittime dell'oligarchia. A proposito del decreto di Teozotide», *Studi in onore di Cesare Sanfilippo*, VI, Giuffrè, Milán, 1985, pp. 115-128, piensa que el decreto se refiere a las víctimas de la oligarquía de 411.

17. J. Ober, *Fortress Attica. Defense of the Athenian Land Frontiers 404-322 B.C.*, Brill, Leiden, 1985, *passim* y, sobre todo, pp. 3, 52 y 222.

BIBLIOGRAFÍA

Accattino, P., *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Tirrenio, Turín, 1986.

Adrados, F. R., *Fiesta, comedia y tragedia*, Planeta, Barcelona, 1972.

Aélion, R., *Euripide, héritier d'Eschyle*, Les Belles Lettres, París, 1983.

Albini, U., *Andocide. De pace*, Le Monnier, Florencia, 1964.

—, *Andocide. De reditu*, Le Monnier, Florencia, 1961.

Alessandri, S., «I dieci probuli ad Atene. Aspetti giuridico-costituzionali», *Studi di Antichità*, 6, 1990, pp. 5-24.

Aloni, A., *L'aedo e i tiranni. Ricerche sull'Inno omerico a Apollo*, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1989.

Amit, M., *Athens and the Sea. A Study in Athenian Sea-Power*, Latomus, Bruselas, 1965.

Amouretti, M. C., «De l'ethnologie à l'économie. Le coût de l'outillage agricole dans la Grèce classique», *Mélanges Pierre Lévêque, VII*, Les Belles Lettres, París, 1993, pp. 1-13.

—, *Le pain et l'huile dans la Grèce antique (Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 328*)*, Les Belles Lettres, París, 1986.

Ampolo, C., «I contributi alla prima spedizione ateniese in Sicilia (427-424 a.C.)», *PP*, 42, 1987, pp. 1-11.

Anderson, C. A., «Themistocles and Cleon in Aristophanes' *Knights*, 763, ff.», *AJPh*, 110, 1989, pp. 10-16.

Anderson, J. K., *Ancient Greek Horsemanship*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1964.

Andrewes, A., «Notion and Kykikos: The Sources Compared», *JHS*, 102, 1982, pp. 15-25.

Andreyev, V. N., «Some Aspects of Agrarian Condition in Attic in the Fifth to Third Centuries B.C.», *Eirene*, 12, 1974, pp. 5-46.

Angiò, F., «Aspetti dell'ideologia simposiale in Crizia e in Euripide», *A&R*, n.s., 38, 1993, pp. 187-195.

—, «Etica aristocratica e azione politica in Crizia», *QS*, 15, 29, 1989, pp. 141-148.

Anthony, J., *Collecting Greek Coins*, Longman, Londres, 1983.

Anti, C., *Teatri greci arcaici da Minosse a Pericle*, Le Tre Venezie, Padua, 1947.

Antonetti, C., *Les Étoliens. Image et Religion (Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 405*)*, Les Belles Lettres, París, 1990.

Armstrong, A. M., «Timon of Athens. A Legendary Figure?», *G&R*, 34, 1987, pp. 7-11.

Arnott, P. D., *Public and Performance in the Greek Theatre*, Routledge, Londres-Nueva York, 1989.

Arrowsmith, W., «Aristophanes' Bords: The Fantasy Politics of Eros», *Arion*, n.s., 1, 1973, pp. 119-167.

Asheri, D., «Di nuovo a Pseudo-Senofonte *Ath. Pol.*, I, 11», *QS*, 39, 1994, pp. 289-292.

Athenian Agora. A Guide to the Excavations, American School of Classical Studies, Atenas, 1990[4].

Atkinson, J. E., «Curving the Comedians: Cleon versus Aristophanes and Syracosius' Decree», *CQ*, 42, 1992, pp. 56-64.

Aubriot-Sévin, D., *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.-C.,* Maison de l'Orient Méditerranéen, Lyon, 1992.

Aurenche, O., *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros. Remarques sur la vie politique Athénienne en 415 avant J.-C.*, Les Belles Lettres, París, 1974.

Baccarin, A., «Olivicultura in Attica fra VII e V sec. a. C. Trasformazione e crisi», *DArch*, 8, 1990, pp. 29-33.

Badian, E., «Plataea between Athens and Sparta. In Search of Lost History Boiotika», *Vorträge vom 5. Internationalen Böotie-Kolloquium, zu Ehren von Professor Dr. Siegfried Lauffer, 1986*, Maris, Munich, 1989, pp. 95-111.

Balcer, J. M., «Fifth Century B. C. Ionic: A Frontier Redefined», *REA*, 87, 1985, pp. 31-42.

Baldwin, B., «Notes on Cleophon», *Acta Classica*, 17, 1974, pp. 35-47.

Barlow, S. A., *Euripides. Trojan Women*, Aris & Phillips, Warminster, 1986.

Barret, A. A., y M. Vickers, «Columns *in antis* in the Temple on the Ilissos», *ABSA*, 70, 1975, pp. 11-16.

Bauman, R. A., *Political Trials in Ancient Greece*, Routledge, Londres-Nueva York, 1990.

Belpassi, L., «La "follia" del *genos*. Un'analisi del "discorso mitico" nell'*Ifigenia Taurica* di Euripide», *QUCC*, 63, 1990, pp. 53-67.

Benvenuti Falciai, P., *Ippodamo di Mileto. Architetto e filosofo. Una ricostruzione filologica della personalità*, Università degli Studi, Florencia, 1982.

Bérard, C., «Penalité et religion à Athènes. Un témoignage de l'imagerie», *RA*, 1982, pp. 137-150.

Bérard, C., y C. Bron, «Bacchos au coeur de la cité. Le thiase dionysiaque dans l'espace politique, en *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la Table Ronde organisée par l'École Française de Rome. Rome 24-25 mai 1984*, École Française, Roma, 1986, pp. 13-30.

Bernand, A., *La carte du tragique. La Géographie dans la tragédie grecque*, CNRS, París, 1985.

Beschi, L., «El nacimiento del arte clásico. La Atenas de Pericles», en R. Bianchi-Bandinelli, *Historia y civilización*, IV, 1981, pp. 103-175.

Best, J. G. P., *Thracian Peltasts and their Influence on Greek Warfare*, Wolters-Noordhoff, Groninga, 1969.

Bétant, E. A., *Lexicon Thucydideum*, Olms, Hildesheim, 1906 (=1843).

Bettali, M., «Case, botteghe, *ergasteria*: note sui luoghi di produzione e di vendita nell'Atene classica», *Opus*, 4, 1985, pp. 29-42.

—, *I mercenari nel mondo greco. I. Dalle origini alla fine del V secolo a.C.*, ETS, Pisa, 1995.

Bianchi-Bandinelli, R., «L'artista nell'Antichità classica», *ArchClass*, 9, 1957, pp. 1-17.

—, dir., *Historia y civilización de los griegos*, Icaria, Barcelona, 1980-1984.

—, *Introducción a la arqueología clásica como historia del arte antiguo*, Akal, Madrid, 1982 (=Bari, Laterza, 1976).

—, «Osservazioni sotico-artistiche a un passo del *Sofista* platonico», en *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, Le Monnier, Florencia, 1955, pp. 81-95.
Bicknell, P. J., *Studies in Athenian Politics and Genealogy (Historia Einzelschriften 19)*, Steiner, Wiesbaden, 1972.
Bieber, M., *The History of the Greek and Roman Theater*, Princeton University Press, 1961.
Bleicken, J., *Die Athenische Demokratie*, Schönimgher, Padeborn, 1985.
Bloedow, E. F., *Alcibiades Reexamined (Historia Einzelschriften, 21)*, Steiner, Wiesbaden, 1973.
—, «Archidamos the "Intelligent" Spartan», *Klio*, 65, 1983, pp. 27-49.
—, «Athens' Treaty with Corcyra: A Study in Athenian Foreign Policy», *Athenaeum*, 79, 1991, pp. 185-210.
—, «Corn Supply and Athenian Imperialism», *AC*, 44, 1975, pp. 20-29.
—, «On "Nurturing Lions in the State". Alcibiades' Entry on the Political Stage in Athens», *Klio*, 73, 1991, pp. 49-65.
—, «Pericles' Powers in the Counter-Strategy of 431», *Historia*, 36, 1987, pp. 9-27.
—, «"No the Son of Achilles, but Achilles himself": Alcibiades' Entry on the Political Stage at Athens II», *Historia*, 39, 1990, pp. 1-19.
—, «Thucydides: Dramatist or Historian?, *CB*, 67, 1991, pp. 3-8.
Blundell, M. W., *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge University Press, 1989.
—, «The Moral Character of Odysseus in *Philoctetes*», *GRBS*, 28, 1987, pp. 307-329.
Boardman, J., *Athenian Red Figure Vases. The Classical Period*, Thames & Hudson, Londres, 1989.
—, *Greek Art*, Thames & Hudson, Londres, 1985 (ed. rev.=1964).
Bodei Giglione, G., *Lavori pubblici e ocupazione nell'antichità classica*, Pàtron, Bolonia, 1974.
—, *Xenophontis. De vectigalibus*, La Nuova Italia, Florencia, 1970.
Bodeüs, K., *La philosophie de la cité: Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Les Belles Lettres, París, 1982.
Boegehold, A. L., «Philocleon's Court», *Hesperia*, 36, 1967, pp. 111-120.
Boersma, J. S., *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.*, Wolters-Noordhoff, Groninga, 1970.
Bogaert, R., *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Sijthoff, Leiden, 1968.
Bollack, J., «Destin d'Oedipe, destin d'une famille», *Metis*, 3, 1988, pp. 159-177.
Borowska, M., *Le théâtre politique d'Euripide*, Universitatu, Varsovia, 1989.
Borsc, J. E., «Datos referentes a los esclavos y a la esclavitud en el *Económico* y en las *Memorables* de Jenofonte» (en ruso), *VDI*, 85, 1963, pp. 107-112.
Borza, E. N., *In the Shadow of Olympus. The Emergence of Macedon*, Princeton University Press, 1990.
Bosworth, A. B., «The Humanitarian Aspect of the Melian Dialogue», *JHS*, 113, 1993, pp. 30-44.
Boulogne, J., «Ulysse: deux figures de la démocratie chez Sophocle», *RPh*, 62, 1988, pp. 99-107.
Bourriot, F., «Une famille de banquiers Athéniens, celle d'Antimachos, Ve-IVe, s.», *ZPE*, 70, 1987, pp. 229-234.
—, «La famille et le milieu social de Cléon», *Historia*, 31, 1982, pp. 404-435.
—, *Recherches sur la nature du génos: Études d'histoire sociale athénienne. Périodes archaïque et classique*, Champion, París, 1976.

Bouzek, J., «Athènes et la Mer Noire», *BCH*, 113, 1989, pp. 249-259.
Bowersock, G. W., «Pseudo-Xenophon», *HSCPh*, 71, 1966, pp. 33-55.
Bowie, A. M., *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge University Press, 1993.
—, «Ritual Stereotype and Comic Reversal: Aristophanes' *Wasps*», *BICS*, 34, 1987, pp. 112-125.
—, «Tragic Filters for History: Euripides' *Supplices* and Sophocles' *Philoctetes*», en C. Pelling, ed., *Greek Tragedy and the Historian*, Clarendon, Oxford, 1977, pp. 56-62.
Bradeen, D. W., «The Athenian Casualty Lists», *CQ*, 19, 1969, pp. 145-159.
—, «The Popularity of the Athenian Empire», *Historia*, 9, 1960, pp. 257-269.
Brickhouse, T. C., y N. D. Smith, *Socrates on Trial*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
Brock, R., «Athenian Oligarchs: The Numbers Game», *JHS*, 109, 1989, pp. 160-164.
Brulé, P., «De Brauron aux Pyrénées et retour: dans les pattes de l'ours», *DHA*, 16, 2, 1990, pp. 9-27.
—, «Retour à Brauron. Repentirs, avancées, mises au point», *DHA*, 16, 2, 1990, pp. 61-90.
Brun, P., «Hyperbolos, la création d'une "légende noire"», *DHA*, 13, 1987, pp. 183-198.
Bugh, G. R., *The Horsemen of Athens*, Princeton University Press, 1988.
Burford, A., *Craftsmen in Greek and Roman Society*, Thames & Hudson, Londres, 1972.
—, *Land and Labor in the Greek World*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.
Burian, P., «Suppliant and Saviour: Oedipus at Colonos», *Phoenix*, 28, 1974, pp. 408-429.
Burn, L., «The Art of the State in Late Fifth Century Athens», *Images of Authority. Papers presented to J. Reynolds*, Cambridge Philological Society, supl. vol. n.º 16, 1989, pp. 62-81.
Burns, A., «Hippodamus and the Planed City», *Historia*, 25, 1976, pp. 414-428.
Bushnell, R. W., *Prophesing Tragedy. Sign and Voice in Sophocles' Theban Plays*, Cornell University Press, Ithaca, 1988.
Cagnazzi, S., «Notizie sulla partecipazione di Euripide alla vida pubblica ateniese», *Athenaeum*, 81, 1993, pp. 165-175.
—, *La spedizione ateniese contro Melo del 416 a.C. Realtà e propaganda*, Adriatica, Bari, 1983.
—, «Tendenze politiche ad Atene. L'espansione in Sicilia dal 458 al 415 a.C.», *Documenti e Studi. 6. Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università di Bari, Sezione storica*, Adriatica, Bari, 1990, pp. 73-85.
Cagnetta, M., «Due "agoni" nell'ottavo libro di Tucidide», *QS*, 6, 12, 1980, pp. 249-258.
Cairns, D. L., *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honor and Shame in Ancient Greel Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
Calabi Limentani, I., «Vittime dell'oligarchia. A proposito del decreto di Teozotide», *Studi in onore di Cesare Sanfilippo,* VI, Guiffrè, Milán, 1985, pp. 115-128.
Camon, F., «L'ostracismo di Iperbolo», *GIF*, 16, 1963, pp. 143-162.
Camp, J. M., *The Athenian Agora*, Thames & Hudson, Londres, 1992 (=1986, con correciones).
Canfora, L., «L'"Apologia" d'Alcibiade», *REG*, 95, 1982, pp. 140-144.
—, «Crizia prima dei Trenta», en G. Casertano, *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Guida, Nápoles, 1988, pp. 29-39.

—, «Discours écrit/discours réel chez Démosthène», en M. Detienne, dir., *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Presses Universitaires de Lille, 1988, pp. 211-220.
—, «Lavoro libero e lavoro servile dell'*Athenaion Politeia* anonima», *Klio*, 63, 1981, pp. 141-148.
—, «Il Pericle di Plutarco: forme di potere personale», *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, D'Auria, Nápoles, 1995, pp. 83-90.
—, «Il processo degli strateghi», *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, Jovene, Nápoles, 1984, pp. 495-517.
—, *Studi sull'Athenaion Politeia pseudosenofontea*, Accademia delle Scienze, Turín, 1980.
—, «Trovare i fatti storici», *QS*, 13, 1981, pp. 211-220.
—, *Tucidide e l'impero. La presa di Melo*, Laterza, Roma-Bari, 1991.
Cantarella, R., «Aspetti sociali e politici della commedia greca antica», *Dioniso*, 43, 1969, pp. 313-352.
—, «Atene: la polis e il teatro», *Dioniso*, 39, 1965, pp. 39-55.
—, «Il drama antico come spettacolo», *Dioniso*, 41, 1967, pp. 57-78.
Carawan, E., «The Tetralogies and Athenian Homicide Trials», *AJPh*, 114, 1993, pp. 235-270.
Carlier, P., *Démosthène*, Fayard, París, 1990.
Carrière, J.-C., *Le carnaval et la politique. Une introduction à la comédie grecque suivie d'un choix de fragments (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 212)*, Les Belles Lettres, París, 1979.
—, «Oracles et prodiges de Salamine. Hérodote et Athènes», *DHA*, 14, 1988, pp. 219-275.
Carter, L. B., *The Quiet Athenian*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
Casevitz, M., *Commentaire des «Oiseaux» d'Aristophane*, L'Hermès, Lyon, 1978.
Casson, L., *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton University Press, 1971.
Castagnoli, F., *Ippodamo di Mileto e l'urbanistica a pianta ortogonale*, Di Luca, Roma, 1956.
—, «Recenti ricerche sull'urbanistica ippodamea», *Archeologia classica*, 15, 1963, pp. 180-197.
—, «Sull'urbanistica di Thurii», *PP*, 26, 1971, pp. 301-307.
Cataldi, S., *La democrazia ateniese e gli alleati (Ps.-Senofonte, Athenaion Politeia, I, 14-18)*, Programma, Padua, 1984.
Cataldi, S., *Symbolai e relazioni tra le città greche nel V secolo a.C.*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 1983.
Cataudella, Q., *Saggi sulla tragedia greca*, D'Anna, Mesina-Florencia, 1969.
Cecarelli, P., «Sans thalassocratie, pas de démocratie? Le rapport entre thalassocratie et démocratie à Athènes dans la discussion du Ve et IVe siècle av. J.-C.», *Historia*, 42, 1993, pp. 444-470.
Cervera, L., *Las ciudades teóricas de Hipódamo de Mileto*, Real Academia de Bellas Artes de Sta. Isabel de Hungría, Sevilla, 1987.
Chambers, M. H., «Photographic Enhancement and a Greek Inscription», *CJ*, 88, 1992, pp. 25-31.
Chambers, M. H., R. Galluci y P. Spanios, «Athens' Alliance with Egesta in the Year of Antiphon», *ZPE*, 83, 1990, pp. 38-63.
Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la lange grecque*, Klincksieck, París, 1984 (=1968).

Christopoulos, M., «*Órgia apórreta*. Quelques remarques sur les rits des Plyntéries», *Kernos*, 5, 1992, pp. 27-39.
Citti, V., *Tragedia e lotta di classe in Grecia*, Liguori, Nápoles, 1979.
Clairmont, C. W., *Patrios nomos. Public Burial in Athens during Fifth and Fourth Centuries B.C. The Archaeological, Epigraphical-Literary and Historical Evidence*, BAR International series, 161, Oxford, 1983.
Clavaud, R., *Le Ménexène de Platon et la Rhétorique de son temps*, Les Belles Lettres, París, 1980.
Clavel-Lévêque, M., *L'empire en jeux. Espace symbolique et pratique sociale dans l'Empire romain*, CNRS, París, 1984.
Coarelli, F., *Artisti e artigiani in Grecia. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1980.
Cobet, J., «Herodotus and Thucydides on War», *Past Perspectives. Studies in Greek and Roman Historical Writing. Papers presented at a Conference in Leeds, 6-8 April 1983,* ed. de I.S. Moxon, J.D.S. Smart, A.J. Woodman, Cambridge University Press, 1986, pp. 1-18.
Cobetto Ghiggia, P., [Audocide]. *Contro Alcibiade. Introduzzione, testo critico, traduzione e commento*, ETS, Pisa, 1995.
Cohen, B., «Perikles' Portrait and the Riace Bronzes. New Evidence for "schinocephaly"», *Hesperia*, 60, 1991, pp. 465-502.
Cohen, D., «The Theodicy of Aeschylus: Justice and Tyranny in the *Oresteia*» *G&R*, 33, 1986, pp. 129-141.
Coldstream, J. M., «Hero-Cults in the Age of Homer», *JHS*, 96, 1976, pp. 8-17.
Collard, C., *Euripides. Hecuba*, Aris & Phillips, Warminster, 1991.
—, *Euripides. Suplices, edited with Introduction and Commentary,* Bouma'a Boekhuis, Groninga, 1975.
Connor, W. R., «City Dionysia and Athenian Democracy, en W.R. Connor *et al., Aspects of Athenian Democracy (C&M. Diss. XIX)*, University of Grenhagen, Museum Tusculanum Press, 1990, pp. 7-32.
—, «Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression», *P&P*, 119, 1988, pp. 3-29.
—, *The New Politician of Fifth-Century Athens*, Princeton University Press, 1971.
—, *Thucydides*, Princeton University Press, 1984.
Contogioris, G. D., *La théorie des révolutions chez Aristote*, Librérie Générale de droit et jurisprudence, París, 1978.
Cook, A. B., *Zeus. A Study in Ancient Religion. I. Zeus God of the Bright Sky*, Cambridge University Press, 1914.
Cook, R. M., *Greek Painted Pottery*, Methuen, Londres, 1960.
Cooper, F. A., «The Temple of Apollo at Bassae: New Observations on its Plan and Orientation», *AJA*, 72, 1968, pp. 103-111.
Couelle, C., «Le repos du héros: images attiques de la fin du Vème siècle av. J.-C.», en A. F. Laurens, éd., *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 391)*, Les Belles Lettres, París, 1989, pp. 127-143.
Coventry, L., «Philosophy and Rhetoric in the *Menexenus*», *JHS*, 109, 1989, pp. 1-15.
Craik, E. M., «Philoctetes. Sophoclean Melodrama», *AC*, 48, 1979, pp. 15-29.
—, «Sophocles and the Sophists», *AC*, 49, 1980, pp. 247-254.
Crawford, M. H., *La moneta in Grecia e a Roma*, Laterza, Roma-Bari, 1982.
—, «Solon's Alleged Reform of Weights and Mesures», *Eirene,* 10, 1972, pp. 5-8.
Cropp, M. J., *Euripides. Electra*, Aris & Phillips, Warminster, 1988.

Dabdab Trabulsi, J. A., *Dionysisme. Pouvoir et Société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 412)*, Les Belles Lettres, París, 1990.

Danieli, R., «Lavoro e commercio nelle *Storie* di Erodoto», *Aevum*, 65, 1991, pp. 13-34.

Daverio Rocchi, G., *Frontiere e confini nella Grecia antica*, L'Erma di Bertschneider, Roma, 1988.

Davidson, J., «Isocrates against Imperialism. An Analysis of the *De pace», Historia*, 39, 1990, pp. 20-36.

Davies, G. A., *The Electra of Sophocles, with a Commentary abridged from the larger ed. of Sir R.C. Jebb*, Cambridge University Press, 1960.

Davies, J. K., *Athenian Propertied Families 600-300 B.C. (APF)*, Clarendon Press, Oxford, 1971.

—, *Wealth an the Power of Wealth in Classical Athens*, Ayer, New Hampshire, 1984 (reimpr.).

De Rosalia, A., «Riflessioni sul concetto ciceroniano de amicizia», *L'amiciazia e le amicizie. Atti del V Congresso Internazionale di Studi Antropologici (Palermo 24-26 novembre 1983)*, Siace, Palermo, 1984, pp. 3-10.

Decleva Caizzi, F., «"Hysteron proteron": la nature et la loi selon Antiphon et Platon», *RMM*, 91, 1986, pp. 291-310.

Degani, E., «Democracia ateniense y desarrollo del drama ático. I. La tragedia», en R. Bianchi-Bandinelli, ed., *Historia y civilización*, III, pp. 262-316.

Delebecque, E., *Euripide et la guerre du Peloponnèse*, Klincksieck, París, 1951.

Delvoye, C., «Le développement des arts plastiques à Athènes pendant la Guerre du Peloponnèse», *Archeologia Classica*, 15, 1963, pp. 1-12.

Demand, N. H., *Thebes in the Fifth Century. Heracles Resurgent*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1982.

Demont, P., *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de la tranquillité*, Les Belles Lettres, París, 1990.

—, «Les oracles delphiques relatifs aux pestilences et Thucydide», *Kernos*, 3, 1990, pp. 147-156.

Descat, R., *L'acte et l'effort. Une idéologie du travail en Grèce ancienne (8ème-5ème siècle av. J.-C.)*, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, Besançon, 1986.

Detienne, M., *Los jardines de Adonis*, Akal, Madrid, 1983.

Develin, R., «Age Qualifications for Athenian Magistrates», *ZPE*, 61, 1985, pp. 149-159.

—, *Athenian Officials, 684-321 B.C.*, Cambridge University Press, 1989.

Di Benedetto, V., *Euripide: teatro e società*, Einaudi, Turín, 1971.

—, *Euripidis Orestes. Introduzione, testo critico, commento e appendice metrica*, La Nuova Italia, Florencia, 1965.

—, «Il "Filottete" e l'efebia secondo Pierre Vidal-Naquet», *Belfagor*, 33, 1978, pp. 191-207.

—, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Einaudi, Turín, 1978.

—, «La messa in scena delle tragedia di Eschilo», *Magna Grecia*, 24, 5-6 mayo-junio de 1989, pp. 1-7.

—, «Senso della crisi e ricerca di nuovi modelli nell'*Edipo Re* di Sofocle», *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea*, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1986, pp. 299-311.

—, *Sofocle*, La Nuova Italia, Florencia, 1983.

Di Gregorio, L., «L'Archelao di Euripide: tentativo di ricostruzione», *Aevum*, 62, 1988, pp. 16-49.

Di Marco, M., «*Opsis* nella *Poetica* di Aristotele e nel *Tractatus Coislinianus*», *Scena e spettacolo nell'Antichità. Atti del Convegno Internazionale di Studio, Trento 28-30 marzo 1988, a cura di L. De Finis*, Olschki, Città di Castello, 1989, pp. 129-148.

Diels, H., y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker (DK)*, Weidmann, Dublín, 1966-1967[12].

Dinsmoor, W. B., «The Athenian Theatre of the Fifth Century», *Studies presented to D.M. Robinson, I,* Washington University, St. Louis Missouri, 1951, pp. 309-330.

Dodds, E. R., «On Misunderstanding the Oedipus Rex», en E. Segal, ed., *Oxford Readings*, pp. 177-188.

Donini, G., *La posizione di Tucidide verso il governo dei Cinquemila*, Paravia, Turín, 1969.

Dover, K. J., *Aristophanic Comedy*, Bertsfind, Londres, 1972.

—, «DEKATOS AUTOS», *JHS*, 80, 1960, pp. 61-77.

—, *Lysias and the Corpus Lysiacum*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1968.

Dowden, K., «Myth: Brauron and Beyond», *DHA*, 16, 2, 1990, pp. 29-43.

Ducat, J., *Les hilotes (BCH, suppl. XX, École Française d'Athènes)*, De Boccard, París, 1990.

Ducrey, P., *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Payot, París, 1985.

Edelstein, L., *Ancient Medicine. Selected Papers by O. Temkin and C.L. Temkin*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1967.

Edmonds, J. M., *The Fragments of Attic Comedy*, Brill, Leiden, 1957-1961.

Edmunds, L., «Aristophanes' *Acharnians*», *YClS*, 26, 1980, pp. 1-41.

—, «The Aristophanic Cleon's "Disturbance" of Athens», *AJPh*, 108, 1987, pp. 133-163.

—, *Theatrical Space and Historical Space in Sophocles' Oedipus at Colonus*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1996.

Ehrenberg, V., *Sophocles and Pericles*, Blackwell, Oxford, 1954.

Eisner, R., «Euripides' Use of Myth», *Arethusa*, 12, 1979, pp. 153-174.

Elvira, M. A., *El arte griego III (Historia del Arte, 9)*, Historia 16, Madrid, 1989.

—, «La consideración social del artista en Grecia», en F. J. Gómez Espelosín y J. Gómez Pantoja, eds., *Pautas para una seducción. Ideas y materiales para una asignatura: Cultura Clásica*, Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, 1990, pp. 181-193.

Erp Taalman Kip, A. M.ª van, «Euripides and Melos», *Mnemosyne*, 40, 1987, pp. 414-419.

Errandonea, I., *Sófocles. Tragedias. I. Edipo Rey. Edipo en Colono*, Alma Mater, Barcelona, 1959 (reimpr. CSIC, Madrid, 1984).

Errington, R. M., *History of Macedonia*, University of California Press, Berkeley, 1990.

Evans, J. A. S., «The Imperialist Impulse», en *Herodotus, Explorer of the Past. Three Essays*, Princeton University Press, 1991, pp. 9-40.

Fabert, J.-P., «L'acropole d'Athènes. Ritual politique et éthique d'une cité», *Études Indoeuropéens*, 6, 1987 (Georges Dumézil, «in memoriam»), pp. 81-127.

Farrington, B., *Science and Politics in the Ancient World*, Allen & Unwin, Londres, 1946 (=1939).

Feraboli, S., *Lisia avocato*, Antenore, Padua, 1980.

Ferone, C., «Sulle bataglie navali tra ateniesi e siracusani nel porto grande di Siracusa», *Miscellanea Greca e Romana*, 12, 1987, pp. 27-44.

Figueira, T. J., *Athens and Aigina in the Age of Imperial Colonization*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991.
—, «Residential Restrictions on the Athenian Ostracized», *GRBS*, 28, 1987, pp. 281-305.
Fine, J. V. A., *Horoi. Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure in Anciente Athens (Hesperia,* supl. IX*)*, Princeton University Press, 1951.
Finley, M. I., «The Athenian Demagogues», *P&P*, 21, 1962=*Studies in Ancient Society*, pp. 1-25.
—, «La constitución ancestral», en *Uso y abuso de la historia*, pp. 45-90.
—, *La economía de la Antigüedad*, F.C.E., Madrid, 1975 (University of California Press, Berkeley, 1973).
—, «The Fifth Century Athenian Empire: A Balance Sheet», en P. D. A. Garnsey y C. R. Whittaker, eds., *Imperialism*, pp. 103-126.
—, ed., *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Mouton, La Haya-París, 1973.
—, ed., *Studies in Ancient Society*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1974 (=*Estudios sobre Historia Antigua*, Akal, Madrid, 1981).
—, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens. 500-200 B.C.: The Horos Inscriptions*, The Viking Press, Nueva York, 1954.
—, *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona, 1977 (=Chatto & Windus, Londres, 1975).
—, *The World of Odysseus*, The Viking Press, Nueva York, 1954 (trad. cast. en F.C.E., México, 1961).
Fitzgerald, G. J., «The Euripidean Heracles, an Intellectual and a Coward?», *Mnemosyne*, 44, 1991, pp. 85-95.
Flores, E., *Il sistema non riformabile. La Pseudosenofontea «Costituzione degli Ateniesi» e l'Atene Periclea*, Liguori, Nápoles, 1982.
Flower, H., «Thucydides and the Pylos Debate (4.27-29)», *Historia*, 41, 1992, pp. 40-52.
Fontana, M. J., «La politica estera di Alcibiade fino alle vigilie della spedizione siciliana», *Studi di Storia Antica offerti dagli allievi a Eugenio Manni*, G. Bretschneider, Roma, 1976, pp. 103-132.
Fornara, C. W., *The Athenian Boards of Generals from 501 to 404*, Weisbaden Steiner, 1971.
—, «Cleon's Attack against the Cavalry», *CQ*, 23, 1973, p. 24.
—, «Evidence for the Date of Herodotus' Publication», *JHS*, 91, 1971, pp. 25-34.
—, *Herodotus. An Interpretative Essay*, Clarendon Press, Oxford, 1971.
—, *Translated Documents of Greece and Rome, vol. I. Archaic Times to the End of the Peloponnesian War*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1977.
Forrest, W. G., «An Athenian Generation Gap», *YClS*, 24, 1975, pp. 37-52.
Forsén, B., «The Sanctuary of Zeus Hypsistos and the Assembly Place on the Pnyx», *Hesperia*, 62, 1993, pp. 507-521.
Fourgous, D., «Gloire et infamie des seigneurs de l'Eubée», *Métis*, 2, 1987, pp. 5-29.
Frapiccini, N., «L'arrivo di Cibele in Attica», *PP*, 42, 1987, pp. 12-26.
French, E. B., «Archaelogy in Greece 1992-93», *AR*, 39, 1993, pp. 3-81.
Freyburger-Galland, M. L., G. Freyburger y J. C. Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Les Belles Lettres, París, 1986.
Frost, F. J., «Pericles, Thucydides, Son of Melesias, and Athenian Politics before the War», *Historia*, 13, 1964, pp. 385-399.
Fucarino, C., *Euripide. Le Supplici. Introduzione, testo, commento e appendici*, Brotto, Palermo, 1985.

Furley, W. D., «Die Adonis-Feier in Athen, 415 v. Chr.», *Ktema*, 13, 1988, pp. 13-19.
—, «Andokides IV ("Against Alkibiades"): Fact or Fiction?», *Hermes*, 117, 1989, pp. 138-156.
Fusillo, M., «Los spazio di Filottete (per una poetica della scena sofoclea)», *SIFC*, 83, 1990, pp. 19-59.
Gabrielsen, V., *Financing the Athenian Fleet*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1994.
Gadbery, L. B., «The Sanctuary of the Twelve Gods in the Agora: A Revised View», *Hesperia*, 61, 1992, pp. 447-489.
Gadbery, L. M., «Moving the Leeagros Base», *AJA*, 90, 1986, p. 194.
Gagarin, M., *Aeschylean Drama*, University of California Press, Berkeley, 1976.
Galeotti Papi, D., «Victors and Sufferers in Euripides' *Helen*», *AJPh*, 108, 1987, pp. 27-40.
Gallo, L., «Alimentazione urbana e alimentazione contadina nell'Atene classica», *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo,* ed. de O. Longo y P. Scarpi, Entefiere, Verona, 1989, pp. 213-230.
—, «Salari e inflazione: Atene tra V e IV sec. a.C.», *ASNS*, serie III, 27, 1987, pp. 19-63.
Galpin, T. J., «The Democratic Roots of Athenian Imperialism in the Fifth Century B.C.», *CJ*, 79, 1983-1984, pp. 100-109.
Garlan, Y., *Les esclaves en Grèce ancienne*, Maspero, París, 1982.
—, «Les esclaves grecs en temps de guerre», *Actes du Colloque d'Histoire Sociale, 1970 (Annales Littéraires de l'Université de Besançon),* Les Belles Lettres, París, 1972, pp. 29-62.
—, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Éd. la Découverte, París, 1989.
—, «Le travail libre en Grèce classique», en P. Garnsey, ed., *Non-Slave Labour in-Greco-Roman World*, Cambridge Philological Society, vol. supl. n.° 6, 1980, pp. 6-22.
—, «Quelques travaux récents sur les esclaves grecs en temps de guerre», *Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage*, Les Belles Lettres, París, 1974, pp. 15-28.
Garland, R., *The Greek Way of Death*, Duckworth, Londres, 1985.
—, *The Piraeus from the Fifth to the First Ceentury B.C.*, Duckworth, Londres, 1987.
Garner, R., *Law and Society in Classical Athens*, Croom & Helm, Londres, 1987.
Garnsey, P., *Famine and Food Supply in Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, Cambridge University Press, 1988.
—, «Grain for Athens», *Crux. Essays in Greek History to G.E.M de Ste.-Croix,* ed. de P.A. Cartledge y F.D. Harvey, Ducworth, Londres, 1985, pp. 62-75.
—, «Religious Toleration in Classical Antiquity», en W. J. Sheils, ed., *Persecution and Toleration. Papers read at the Twenty-Second Summer Meeting of the Ecclesiastical History Society, Published for the Ecclesiastical History Society (Studies in Church History,* 21*)*, Blackwell, Oxford, 1984, pp. 1-27.
Garnsey, P. y C. R. Whittaker, eds., *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge University Press, 1978.
—, *Trade and Famine in Classical Antiquity*, Cambridge Philological Society, 1983.
Garzya, A., *Euripide. Ecuba*, Società editrice Dante Alighieri, Roma, 1955.
Gasti, H., «Sophocles' *Trachiniae*: A Social and Externalized Aspect of Deianira's Morality», *Antike und Abenland*, 39, 1993, pp. 20-28.
Gauthier, P., «Les clérouques de Lesbos et la colonisation athénienne du Vᵉ siècle», *REG*, 79, 1966, pp. 64-88.
—, *Un commentaire historique des Poroi de Xénophon*, Droz, Minard, Ginebra-París, 1976.

—, «Les ports de l'empire et l'*agora* athénienne: à propos du "Décret Mégarien"», *Historia*, 24, 1975, pp. 498-503.
—, «À propos des clérouquies athéniennes du ve siècle», en M. I. Finley, *Problèmes de la terre*, pp. 163-178.
—, «Les *xenoi* dans les textes athéniens de la seconde moitié du ve siècle av. J.-C.», *REG*, 84, 1971, pp. 44-79.
Gebhard, E., «The Form of the Orchestra in the Early Greek Theatre», *Hesperia*, 43, 1974, pp. 428-440.
Gentili, B., «Tragedia e communicazione», *Dioniso*, 54, 1983, pp. 227-240.
Geras. Studies presented to George Thomson on the Occasion of his 60th Birthday, ed. de L. Vanel y R. F. Willetts, Charles University, Praga, 1963.
Ghiron-Bistagne, P., *Recherches sur les acteurs dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, París, 1976.
Gill, C., «Le Genre of the Atlantis Story», *CP*, 77, 1977, pp. 287-304.
Giovannini, A., «Le Parthénon, le trésor d'Athéna et le tribut des alliés», *Historia*, 39, 1990, pp. 129-148.
Gluskina, L., «Studien zu den Social-Ökonomischen Verhältnissen in Attika im 4. Jh. v.u.Z.», *Eirene*, 12, 1974, pp. 111-138.
Goldhill, S., «Anthropologie, idéologie et les Grandes Dionysies», *Anthropologie et théâtre antique. Actes du Colloque International Montpellier, 6-8 mars 1986*, Université Paul Valéry, Montpellier (Cahier du GITA, n.º 3), 1987, pp. 53-74.
—, «The Great Dionysia and Civic Ideology», *JHS*, 107, 1987, pp. 58-76.
—, *Reading Greek Tragedy*, Cambridge University Press, 1986.
Gomme, A. W., A. Andrewes y K. J. Dover, *A Historical Commentary on Thucydides (HCT)*, Clarendon Press, Oxford, 1945-1981.
Goosens, R., *Euripide et Athènes*, Académie Royale de Belgique, Bruselas, 1962.
Graham, A. J., «Thucydides 7.13.2 and the Crews of Athenian Trireme», *TAPhA*, 122, 1992, pp. 257-270.
Grandjean, Y, y F. Salviat, «Décret d'Athènes restaurant la démocratie à Thasos en 407 av. J.-C.: *IG* XII, 8, 262 complété», *BCH*, 112, 1988, pp. 249-278.
Greco, E., y M. Torelli, *Storia dell'urbanistica. Il mondo greco*, Laterza, Roma-Bari, 1983.
Green, J. R., «On Seeing and Depicting the Theatre in Classical Athens», *GRBS*, 32, 1991, pp. 19-50.
—, *Theatre in Ancient Greek History*, Routledge, Londres-Nueva York, 1994.
Gregory, J., *Euripides and the Instruction of the Athenians*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1991.
Grossi, G., *Frinico, tra propagande democratica e giudizio tucidideo*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1984.
Grube, G. M. A., *Drama of Euripides*, Methuen, Londres, 1941.
Guardini, M., «La ripresa del mito nell'Elena di Euripide», en L. De Finis, *Teatro e pubblico nell'antichità. Atti del Convegno Nazionale Trento 25/27 Aprile 1986*, A.I.C.C., Trento, 1987, pp. 74-80.
Guarducci, M., «Ancora sull'artista nell'antichità classica», *ArchClass*, 10, 1958, pp. 138-150.
—, «Nuove osservazioni sull'artista nell'antichità classica», *ArchClass*, 14, 1962, pp. 236-239.
Hall, E., *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

Hall, L. G. H., «Ephialtes, the Areopagus and the Thirty», *CQ*, 40, 1990, pp. 319-328.
Halleran, M. R., «Lichas' Lies and Sophoclean Innovation», *GRBS*, 27, 1986, pp. 239-247.
Halliwell, S., *Aristotle's Poetics*, Duckworth, Londres, 1986.
—, «Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens», *JHS*, 111, 1991, pp. 48-70.
Hammond, N. G. L., «The Conditions of Dramatic Production to the Death of Aeschylus», *GRBS*, 13, 1972, pp. 387-450.
—, «The Meaning of the Fleet in the Decree of Themistokles», *Phoenix*, 40, 1986, pp. 143-148.
—, «More on Conditions of Production to the Death of Aeschylus», *GRBS*, 29, 1988, pp. 5-33.
—, *Studies in Greek History. A Companion Volume to A History of Greece to 322 B.C.*, Clarendon Press, Oxford, 1973.
Hammond, N. G. L., y G. T. Griffith, *A History of Macedonia. II. 550-336 B.C.*, Clarendon Press, Oxford, 1979.
Hansen, M. H., «Asty, Mesogaios and Paralia. In Defense of Arist. *Ath. Pol.* 21.4», *CetM*, 41, 1990, pp. 51-54.
—, *The Athenian Assembly*, Blackwell, Oxford, 1987.
—, «Athenian Democracy: Institutions and Ideology. Review Article: J. Bleicken, *Die athenesiche Demokratie*», *CPh*, 84, 1989, pp. 137-148.
—, «The Construction of Pnyx II and the Introduction of Assembly Pay», *C&M*, 37, 1986, pp. 89-98.
—, «*Demos, Ecclesia* and *Dicasterion* in Classical Athens», *GRBS*, 19, 1978, pp. 127-146.
—, «*Demos, Ekklesia* and *Dicasterion*. A Reply to Martin Ostwald and Josiah Ober», *C&M*, 40, 1989, pp. 101-106.
—, «Diokles' Law (Dem. 24.42) and the Revision of the Athenian Corpus of Laws in the Archonship of Eukleides», *C&M*, 41, 1990, pp. 63-71.
—, *Eisangelia. The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense University Press, 1975.
—, «On the Importance of Institutions in an Analysis of Athenian Democracy», *C&M*, 40, 1989, pp. 107-113.
—, «The Number of Athenian Hoplites in 431 B.C.», *SO*, 46, 1981, pp. 19-32.
Hanson, V. D., *Le modèle occidental de la guerre. La bataille d'infanterie dans la Grèce classique,* Les Belles Lettres, París, 1990.
—, *The Other Greeks. The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization*, Free Press, Nueva York, 1995.
—, *Warfare and Agriculture in Classical Greece (Biblioteca di Studi Antichi,* 30*)*, Giardini, Pisa, 1983.
Harriot, R., «Aristophanes' Audience and the Plays of Euripides», *BICS*, 9, 1962, pp. 1-8.
Harris, E. M., «The Constitution of the Five Thousand», *HSCPh*, 93, 1990, pp. 243-280.
Hartog, F., *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, París, 1980.
Havelock, E. A., *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton University Press, 1982.
Haynes, D., *Greek Art and the Idea of Freedom*, Thames & Hudson, Londres, 1977.

Heath, M., *Political Comedy in Aristophanes (Hypomnemata, 87)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1987.
Hedrick, C. W., *jr.*, «Phratry Shrines of Attic and Athens», *Hesperia*, 60, 1991, pp. 241-268.
—, «The Temple Cult of Apollo Patroos in Athens», *AJA*, 92, 1988, pp. 185-210.
Hemmerdinger, B., «L'émigré (Pseudo-Xénophon, *Athenaion Politeia)*», *REG*, 88, 1975, pp. 71-80.
Henderson, J., *Aristophanes. Lysistrata*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
Hill, D. K., «Some Boundary Stones from Piraeus», *AJA*, 36, 1932, pp. 254-259.
Hobsbawm, E., «Introduction: Inventing Traditions», en E. Hobsbawm, T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14 (hay trad. catalana: *L'invent de la tradició*, Eumo, Vic, 1989).
Holladay, A. J., «Hoplites and Heresies», *JHS*, 102, 1982, pp. 94-103.
Hopkins, K., *Conquistadores y esclavos*, Península, Barcelona, 1981.
Hopper, R. J., *Trade and Industry in Classical Greece*, Thames & Hudson, Londres, 1979.
Hornblower, S., *El mundo griego 479-323 a.C.*, Crítica, Barcelona, 1985 (Methuen, Londres, 1983).
—, *Thucydides*, Duckworth, Londres, 1987.
Hude, K., *Scholia in Thucydidem*, Teubner, Leipzig, 1973 (repr.=1927).
Iriarte, A., *Democracia y tragedia: la era de Pericles*, Akal, Madrid, 1996.
Isager, S., y M. H. Hansen, *Aspects of Athenian Society in the Fourth Century B.C.*, Odense University Press, 1975.
Isager, S., y J. E. Skydgaard, *Ancient Greek Agriculture*, Routledge, Londres-Nueva York, 1992.
Jameson, M. H., «Agricultural Labor in Ancient Greece», en *Agriculture in Ancient Greece. Proceedings of the Seventh International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 16-17 May 1990*, ed. de B. Wells, P. Aström, Estocolmo, 1992, pp. 135-146.
—, «Agriculture and Slavery in Classical Athens», *CJ*, 73, 1977-1978, pp. 122-145.
Jenkins, I., *The Parthenon Frieze*, British Museum, Londres, 1994.
Johnston, A. W., *Trade Marks on Greek Vases*, Aris & Phillips, Warminster, 1979.
Jones, A. H. M., *Athenian Democracy*, Blackwell, Oxford, 1957.
Jordan, B., *The Athenian Navy in the Classical Period. A Study of Athenian Naval Administration and Military Organisation in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, University of California Press, 1975.
—, «The Meaning of the Technical Term *Hyperesia* in Naval Contexts in the Fifth and Fourth Centuries B.C.», *CSCA*, 2, 1969, pp. 183-207.
—, «Witnesses in the Assembly: Thucydides 6,14 and [Xenophon] *Athenaion Politeia*, 2, 17», *CPh*, 81, 1986, pp. 133-135.
Jourdain-Annequin, C., «Héraclès *latris* et *doulos*. Sur quelques aspects du travail dans le mythe héroïque», *DHA*, 11, 1985, pp. 487-583.
Kagan, D., *The Archidamian War*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 1974.
—, *The Fall of the Athenian Empire*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 1987.
—, *The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 1981.
Kahil, L., «Autour de l'Artemis attique», *AK*, 8, 1965, pp. 20-33.
—, «Le sanctuaire de Brauron et la réligion grecque», *CRAI*, 1988, pp. 799-813.

Kahn, C. H., «Drama and Dialectics in Plato's Gorgias», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 1983, pp. 75-121.
Kallet-Marx, L., *Money, Expense, and Naval Power in Thucydides' History 1-5.25*, University of California Press, Berkeley, 1993
Kamerbeek, J. C., *The Plays of Sophocles. Commentaries V. The Electra*, Brill, Leiden, 1974.
—, *The Plays of Sophocles. Commentaries VI. The Philoctetes*, Brill, Leiden, 1980.
—, *The Plays of Sophocles. Commentaries VII. The Oedipous Coloneus*, Brill, Leiden, 1984.
Kearns, E., *The Heroes of Attica*, I.C.S. (bol. supl. 57), Londres, 1989.
Kells, J. H., ed., *Sophocles. Electra*, Cambridge University Press, 1973.
Kern, P. B., «The Turning Point in the Sicilian Expedition», *CB*, 65, 1989, pp. 77-82.
Kidd, I., «The Case of Homicid in Plato's *Euthyphro», Owes to Athens. Essays in Classical Subjetcs presented to Sir Kenneth Dover,* ed. de E. M. Craik, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 213-221.
Kirchner, J., *Prosopographia attica*, Berlín-Leipzig, 1901-1903 (nueva ed. con complementos por S. Lauffer, 1966).
Kirk, G. S., *The Iliad: A Commentary, II*, Cambridge University Press, 1990.
Knox, B. M. W., *Oedipus at Thebes*, Oxford University Press, 1957.
Kommerell, M., *Lessing y Aristóteles. Investigación acerca de la teoría de la tragedia*, Visor, Madrid, 1990.
Konishi, H., «The Composition of the Thucydides' History», *AJPh*, 101, 1980, pp. 29-41.
Kovacs, D., *The Heroic Muse. Studies in the Hippolytus and Hecuba of Euripides*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1987.
Krentz, P., «The Ostracism of Thoukydides, Son of Melesias», *Historia*, 33, 1984, pp. 499-504.
—, «The Pnyx in 404/3 B.C.», *AJA*, 88, 1984, pp. 230-231.
—, *The Thirty at Athens*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 1982.
Kyle, D. G., *Athletics in Ancient Athens (Mnemosyne,* supl. 95*)*, Brill, Leiden, 1987.
Laks, A., «Legislation and Demiurgy: on the Relationship between Plato's Republic and Laws», *ClAnt*, 9, 1990, pp. 209-229.
Lalande, G. V., «A Fifth-Century Hieron Southwest of the Athenian Agora», *Hesperia*, 37, 1968, pp. 123-133.
Lang, M. L., «Theramenes and Arginusai», *Hermes*, 120, 1992, pp. 267-279.
Langdon, M. K., «On the Farm in Classical Attica», *CJ*, 86, 1991, pp. 209-213.
Lanza, D., *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Liguori, Nápoles, 1979.
Lanza, D., y M. Vegetti, «La crisi della città: ruolo dell'intellettuale e metamorfosi dell'ideologia», en *Aristotele e la crisi della politica*, Liguori, Nápoles, 1977, pp. 111-120.
La Rocca, E., «Policleto y su escuela», en R. Bianchi-Bandinelli, *Historia y civilización de los griegos,* IV, 1981, pp. 63-102.
Larsen, J. A. O., *Greek Federal States. Their Institutions and History*, Clarendon Press, Oxford, 1968.
Lawrence, S. E., «Iphigenia at Aulis: Characterization and Psychology in Euripides», *Ramus*, 17, 1988, pp. 91-109.
Le Guen-Pollet, B., «La rémuneration du prêtre en Grèce ancienne (Ve s. av. J.-C.-IIIe s. ap. J.-C.)», *L'Information Historique*, 50, 1988, pp. 149-156.

Leduc, C., *La Constitution d'Athènes attribuée à Xénophon*, Les Belles Lettres, París, 1976.

Leduc, C., «Encore le vieil oligarque», *DHA*, 10, 1984, pp. 429-437.

—, «En marge de l'*Athenaion Politeia* attribuée à Xénophon», *QS*, 7, 1, 1981, pp. 281-334.

Legon, R. P., *Megara. The Political History of a Greek City-State to 336 B.C.*, Cornell University Press, Ithaca, 1981.

Leinieks, V., *The Plays of Sophocles*, Grüner, Amsterdam, 1982.

Lengauer, W., *Greek Commander in the 5th and 4th Centuries B.C. Politics and Ideology: A Study of Militarism*, Universitatu, Varsovia, 1979.

Leonardo Chevitarese, A., «La khora attique pendant la guerre d'Archidamos, *Recherches Brèsiliennes. Archèologie, Histoire Ancienne et Anthropologie (Annales littéraires de l'Université de Besançon,* 527*)*, Les Belles Lettres, París, 1994, pp. 135-144.

Lesky, A., *La tragedia griega*, Labor, Barcelona, 1966.

Lévêque, P., «Les différentiations sociales au sein de la démocratie athénienne du ve siècle», en *Ordres et classes. Colloque d'histoire sociale, Saint-Cloud 24-25 mai 1967*, Mouton, París, 1973, pp. 13-22.

—, «Formes de contradictions et voies de développement à Athènes de Solon à Clisthène», *Historia*, 27, 1978, pp. 522-549.

Lévy, E., *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique (BEFAR, École Française),* De Boccard, París, 1976.

—, «Les esclaves chez Aristophane», *Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage, Besançon*, Les Belles Lettres, París, 1974, pp. 29-48.

—, «Métèque et droit de résidence», en *L'étranger dans le monde grec. Actes du Colloque organisé par l'Institut d'Études Anciennes, Nancy, mai, 1987,* ed. R. Lonis, Presses Universitaires de Nancy, 1988, pp. 47-67.

Lewis, D., ed., *Inscriptiones Graecae. I, 3.ª ed. fasc. I. Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores*, De Gruyter, Berlín, 1981.

Lewis, D., «Notes on Attic Inscriptions (II)», *ABSA*, 50, 1955, pp. 1-36.

—, «Public Property in the City», en O. Murray y S. Price, eds., *The Greek City. From Homer to Alexander*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 245-263.

Littman, R. J., *Kinship and Politics in Athen 600-400 B.C.*, P. Lang, Nueva York, 1990.

Lloyd, M., *The Agon in Euripides*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

Lloyd-Jones, H., y N. C. Wilson, *Sophoclea. Studies on the Text of Sophocles,* Clarendon Press, Oxford, 1990.

Loening, T. C., *The Reconciliation Agreement of 303/402 B.C. in Athens (Hermes. Einzelschriften Helf 53)*, Steiner, Stuttgart, 1987.

Logan, J. T., «The *axiosis* of Worlds at Thucydides 3.82.4», *GRBS*, 21, 1980, pp. 139-149.

Lombard, J., *Isocrate. Rhétorique et éducation*, Klincksieck, París, 1990.

Longo, O., «Le criurme della spedizione ateniese in Sicilia», *QS*, 19, 1984, pp. 29-56.

—, «The Theater of the *Polis»,* en J. J. Winkler y F. I. Zeitlin, eds., *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in Social Context*, Princeton University Press, 1990, pp. 12-19.

—, Longo, «Uomini e navi della flotta ateniese nella seconda metà del v secolo», *Museum Patavinum*, 1, 1983, pp. 221-251.

Lonis, R., «*Asty* et *Polis*. Remarques sur le vocabulaire de la ville et de l'État dans les inscriptions attiques du Ve au milieu du IIe s. av. J.-C.», *Ktema*, 8, 1983, pp. 95-109.

López Férez, J. A., ed., *Historia de la literatura griega*, Cátedra, Madrid, 1988.

Loraux, N., *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Mouton, París, 1981.

—, «"Marathon" ou l'histoire idéologique. À propos des paragraphes 20 à 26 de l'oraison funèbre en l'honneur des soldats qui allèrent au secours des Corinthiens (attribuée à Lysias)», *REA*, 75, 1973, pp. 13-42.

—, «Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la cité», en G. Gnoli y J.-P. Vernant, eds., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme, París, 1982, pp. 27-43.

—, «Socrate contrepoison de l'oraison funèbre. Enjeu et signification du *Ménexène*», *AC*, 43, 1974, pp. 172-211.

—, «Thucydide et la sédition dans les mots», *QS*, 23, 1986, pp. 95-134.

Luce, T. J., *The Greek Historians*, Routledge, Londres-Nueva York, 1997.

MacDonald, B. C., «The Import of Attic Pottery to Corinth and the Question of Trade during the Peloponnesian War», *JHS*, 102, 1982, pp. 113-123.

MacDowell, D., *Andocides. On the Mysteries. The Text edited, with Introduction, Commentaries and Appendixes*, University Press, Oxford 1962.

McKechnie, P. R., *Outsiders in the Greek Cities in the Fourth Century B.C.*, Routledge, Londres-Nueva York, 1989.

Mactoux, M.-M., «Lois de Solon sur les esclaves et formation d'une société esclavagiste», *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Brill, Londres, 1988, pp. 331-354.

Mactoux, M.-M., «La polis en quête de théologie», *Mélanges Pierre Lévêque,* IV, Les Belles Lettres, París, 1990, pp. 289-313.

—, «Une psychanalyse éclairée», *DHA*, 16, 2, 1990, pp. 396-399.

Maitland, J., «Dinasty and Family in the Athenian City State: A View from Attic Tragedy», *CQ*, 42, 1992, pp. 26-40.

Marinovic, L. P., *Le mercenariat grec et la crise de la polis (Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 372*)*, Les Belles Lettres, París, 1988.

Mark, I. S., «The Gods on the East Frieze of the Parthenon», *Hesperia*, 53, 1984, pp. 289-342.

—, *The Sanctuary of Athena Nike in Athens. Architectural Stages and Chronology*, American School of Classical Studies at Athens, 1993.

Markle, M. M., «Jury Pay and Assembly Pay at Athens», *Crux. Essays in Greek History presented to G.E.M de Ste.-Croix*, Duckworth, Londres, 1985, pp. 265-297.

Martin, A., «L'ostracisme athénien. Un demi-siècle de découvertes et de recherches», *REG*, 102, 1989, pp. 124-174.

Martin, R., «Rapports entre les structures urbaines et les modes de division et d'exploitation du territoire», en M. I. Finley, *Problèmes de la terre*, pp. 97-112.

—, *Recherches sur l'agora grecque. Études d'histoire et d'architecture urbaines*, De Boccard, París, 1951.

—, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Picard, París, 1956.

Mathieu, G., *Les idées politiques d'Isocrate*, Les Belles Lettres, París, 1966 (=1955).

Mattingly, H. B., «Methodology in Fifth-Century Greek History», *Échos du monde classique-Classical Views*, 37, 1988, pp. 321-328.

—, «New Light on the Athenian Standards Decree (ATL, II, D14)», *Klio*, 75, 1993, pp. 99-102.

Maxwell-Stuart, P. G., «The Dramatic Poets and the Expedition to Sicily», *Historia*, 22, 1973, pp. 397-404.

Meier, C., *La politique et la grâce. Anthropologie politique de la beauté grecque*, Éd. du Seuil, París, 1987.

—, *De la tragédie grecque comme art politique*, Les Belles Lettres, París, 1991 (Bech, Munich, 1988).

Meiggs, R., *The Athenian Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1979³.

—, *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

Meiggs, R., y D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of Fifth Century B.C. (GHI)*, Oxford University Press, 1989³.

Meridor, R., «Euripides' *Troades* 28-44 and the Andromache Scene», *AJPh*, 110, 1989, pp. 17-35.

Meulder, M., «Est-il possible d'identifier le tyran décrit par Platon dans la République?», *RBPH*, 67, 1989, pp. 30-52.

Michelini, A. N., *Euripides and the Tragic Tradition*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1987.

Miles, M. M., «A Reconstruction of the Temple of Nemesis at Rhamnus», *Hesperia*, 58, 1989, pp. 131-249.

Missiou, A., *The Subversive Oratory of Andokides*, Cambridge University Press, 1992.

Mitchell, B., «Kleon's Amphipolitan Campaign: Aims and Results», *Historia*, 40, 1991, pp. 170-192.

Moggi, M., *I sinecismi interstatali greci. Introduzione, edizione critica, traduzione, commento e indici. I. Dalle origini al 338 a.C.*, Merlin, Pisa, 1976.

Montepaone, C., «Bendis tracia ad Atene: L'integrazione del "nuovo" atraverso forme dell'ideologia», *Mélanges Pierre Lévêque,* VI, Les Belles Lettres, París, 1992, pp. 201-219.

Moorton, R. F., *jr.*, «Aristophanes on Alcibiades», *GRBS*, 29, 1988, pp. 345-359.

Moreno, P., «La conquista de la espacialidad pictórica», en R. Bianchi-Bandinelli, *Historia y civilización,* IV, 1981, pp. 176-223.

Morrison, J. S., «*Hyperesia* in Naval Contexts in the Fifth and Fourth Centuries B.C.», *JHS*, 104, 1984, pp. 48-59.

Morrison, J. S., y J. F. Coates, *The Athenian Trireme. The History and Reconstruction of an Ancient Greek Warship*, Cambridge University Press, 1986.

Morrison, J. S., y R. T. Williams, *Greek Oared Ships, 900-322*, Cambridge University Press, 1968.

Mossé, C., «Aristote et le *theorikon*: sur le rapport entre *trophe* et *misthos*», *Philías chárin. Miscellanea di studi classici in onore di E. Manni*, V, Bretschneider, Roma, pp. 1.603-1.612.

—, «Las clases sociales en Atenas en el siglo IV», en D. Roche, *Órdenes*, pp. 18-25.

—, «De l'ostracisme aux procès politiques: le fonctionnement de la vie politique à Athènes», *Annali. Sezioni di Archeologia a Storia Antica, Napoli*, 7, 1985, pp. 9-18.

—, «Le statut des paysans en Attique au IVᵉ siècle», en M. I. Finley, *Problèmes de la terre*, pp. 179-186.

—, «La vie économique d'Athènes au IVᵉ siècle: crise ou renouveau?», *Praelectiones Patavinae, raccolte da F. Sartori (Università di Padova. Pubblicazioni dell'Istituto di Storia Antica)*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1972, pp. 135-144.

Moysey, R. A., «The Thirty and the Pnyx», *AJA*, 85, 1981, pp. 31-37.
—, «Three Fragmentary Attic Inscriptions», *ZPE*, 78, 1989, pp. 199-207.
Muñoz, J. M., «Urbanismo en la antigua Grecia», *EstClás*, 29, 1987, pp. 77-95.
Murphy, T. M., «The Vilification of Eratosthenes and Theramenes in Lysias, 12», *AJPh*, 110, 1989, pp. 40-49.
Murray, O., «The Affair of the Mysteries: Democracy and Drinking Group», en O. Murray, ed., *Sympotika. A Symposion on the Symposion*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 149-161.
—, *Demokratia*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
Musti, D., *L'economia in Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 1981.
—, «Pubblico e privato nella democrazia periclea», *QUCC*, n.s., 20, 1985, pp. 7-17.
—, *Storia greca*, Laterza, Roma-Bari, 1990.
Musurillo, H., *The Light and the Darkness. Studies in the Dramatic Poetry of Sophocles,* Brill, Leiden, 1967.
Nakamura-Moroo, A., «The Attitude of Greeks in Asia Minor to Athens and Persia. The Decelian War», *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Brill, Leiden, 1988, pp. 567-572.
Natalicchio, A., «Sulla cosidetta revisione legislativa in Atene alla fine del V secolo», *QS*, 32, 1990, pp. 61-90.
—, «La tradizione delle offerte spartane di pace tra il 411 e il 404: storia e propaganda», *RIL*, 124, 1990, pp. 164-175.
Nauck, A., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Olms, Hildesheim, 1965 (reed. con supl. de B. Snell).
Nenci, G., «Il problema della concorrenza fra manodopera libera e servile nella Grecia classica», *ASNS di Pisa*, III, 8, 1978, pp. 1.287-1.300.
Ničev, A., *La catharsis tragique d'Aristote. Nouvelles contributions*, Éd. de l'Université «Kliment Ohridski», Sofia, 1982.
—, «L'enigme des *Oiseaux* d'Aristophane», *Euphrosyne*, 17, 1989, pp. 9-30.
Nikolaidis, A. G., «Thucydides 4.28.5 (or Kleon at Sphakteria and Amphipolis)», *BICS*, 37, 1990, pp. 89-94.
Noonan, T. S., «The Grain Trade of Northern Black Sea in Antiquity», *AJPh*, 94, 1973, pp. 231-242.
Ober, J., *Fortress Attica. Defense of the Athenian Land Frontiers 404-322 B.C.*, Brill, Leiden, 1985.
—, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton University Press, 1989.
Ober, J., y B. Strauss, «Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy», en J. J. Winckler y F. I. Zeitlin, eds., *Nothing to do with Dionysos?*, Princeton University Press, 1990, pp. 237-270.
Olson, S. D., «Dicaeopolis' Motivations in Aristophanes' *Acharnians», JHS*, 111, 1991, pp. 200-203.
—, «Politics and the Lost Euripidean Philoctetes», *Hesperia*, 60, 1991, pp. 267-283.
Orwin, C., *The Humanity of Thucydides*, Princeton University Press, 1994.
Osborne, R., *Classical Landscape in the Figures. The Ancient Greek City and its Country-Side*, George Philip, Hampshire, 1987.
—, «Democracy and Imperialism in the Panathenaia Procession: the Parthenon Frieze in its context», *The Archaeology of Athens and Attic under the Democracy*, Oxbow, Oxford, 1994, pp. 143-150.
—, *Demos: the Discovery of Classical Attika*, Cambridge University Press, 1985.

—, «Social and Economic Implications of the Leasing of Land and Property in Classical and Hellenistic Greece», *Chiron*, 18, 1988, pp. 219-223.
—, «The Viewing and Obscurity of the Parthenon Frieze», *JHS*, 107, 1987, pp. 98-105.
Ostwald, M., «Athens as a Cultural Centre», *CAH*, V, 1992², pp. 306-369.
—, «Diodotus, Son of Eucrates», *GRBS*, 20, 1979, pp. 5-13.
—, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society and Politic of Fifth Century Athens*, University of California Press, 1986.
Owens, E. J., *The City in the Greek and Roman World*, Routledge, Londres-Nueva York, 1991.
Pagnini, M., «Semiotica del teatro», *Dioniso*, 54, 1983, pp. 19-31.
Panagos, C. T., *Le Pirée. Étude économique et historique despuis les temps les plus anciennes jusqu'à la fin de l'Empire Romain. Avec une étude topographique. Traduction P. Gerardat*, École Supérieur de Sciences Économiques et Commerciales d'Athènes, Atenas, 1968.
Papachatis, N., «The Cult of Erectheus and Athena on the Acropolis of Athens», *Kernos*, 2, 1989, pp. 175-185.
Paradiso, A., «Sur l'altérité grecque, ses degrés, ses états. Notes critiques», *RHR*, 209-2, pp. 55-64.
Paribeni, E., «Artistas y artesanos en la Pentecontecia», en R. Bianchi-Bandinelli, ed., *Historia y civilización,* IV, 1981, pp. 49-62.
Parke, H. W., *Festivals of the Athenians*, Cornell University Press, Ithaca, 1977.
—, *Greek Mercenary Soldiers*, Clarendon Press, Oxford, 1933.
Pasquali, G., *Le Lettere di Platone*, Sansoni, Florencia, 1938 (nueva edición de G. Pugliese-Carratelli, 1967).
Pečirka, J., «Athenian Imperialism and the Athenian Economy», *Eirene*, 19, 1982, pp. 117-125.
—, «The Crisis of the Athenian Polis in the Fourth Century B.C.», *Eirene*, 14, 1976, pp. 5-29.
—, *The Formula for the Grant of Enktesis in Attic Inscriptions (Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica, Monographia XV)*, Universita Karlova, Praga, 1966.
—, «Land tenure and the Development of the Athenian Polis», en *Geras Thomson*, pp. 183-201.
Pélékidis, C., *Histoire de l'éphébie attique dès origines à 31 avant J.-Chr. (École Française d'Athènes, Travaux et Mémoires,* XIII), De Boccard, París, 1962.
Pelling, C., ed., *Greek Tragedy and the Historian*, Clarendon, Oxford, 1997.
Pemberton, E. G., «The East and West Friezes of the Temple of Athena Nike», *AJA*, 76, pp. 303-310.
Peppas-Delmosou, D., «Autour des inventaires de Brauron», *Comptes et inventaires de la cité grecque. Actes du Colloque International d'Épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de J. Tréaeux*, Fac. des Lettres-Droz, Neuchatel-Ginebra, 1988, pp. 323-346.
Pesando, F., *Oikos e Ktesis. La casa greca in età classica*, Quasar, Perusa, 1987.
Pesce, D., *Scritti platonici*, Zara, Parma, 1988.
Petino, A., *Biografia della Economia antica*, Ed. Scientifiche Italiane, Nápoles, 1989.
Phillips, D. J., «Men named Thoukydides and General of 440/39 B.C. (Thuc. 1.117.2)», *Historia*, 40, 1991, pp. 385-395.
Piccirilli, L., *Storie dello storico Tucidide. Edizione, traduzione e commento delle Vite*, Il Melangolo, Génova, 1985.

—, «Lo stratego, il censo, l'età», *RFIC*, 116, 1988, pp. 174-184.
Pickard-Cambridge, A. W., *Dithyramb, Tragedy and Comedy* (2.ª ed. rev. por T.B.L. Webster), Clarendon Press, Oxford, 1962 (=1927).
—, *Dramatic Festivals of Athens*, Oxford University Press, 1962² (=1953).
—, *Theatre of Dionysus in Athens*, Oxford University Press, 1946.
Piérart, M., «Athènes et ses lois», *REA*, 89, 1987, pp. 21-37.
—, «Deux notes sur la politique d'Athènes en mer Égée (428-425)», *BCH*, 108, 1984, pp. 161-176.
—, «Les euthynoi athéniens», *AC*, 40, 1971, pp. 526-573.
Pirenne-Delforge, V., «Le culte de la Persuasion. Peithô en Grèce ancienne», *RHR*, 208-4, 1991, pp. 395-413.
Plácido, D., «Ánito», *Studia Historica*, 2-3, 1, 1984-1985, pp. 7-13.
—, «Antifonte», en M.ª J. Hidalgo, ed., *La historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a M. Vigil*, Universidad de Salamanca, 1989, pp. 29-36.
—, «La ciudad de Sócrates y los sofistas: integración y rechazo», en F. Gaseó y J. Alvar, eds., *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad clásica*, Universidad de Sevilla, 1991, pp. 13-27.
—, «La condena de Protágoras en la historia de Atenas», *Gerión*, 6, 1988, pp. 21-37.
—, «Cresmólogos, adivinos y filósofos en la Atenas clásica», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, *Formas de difusión de las religiones antiguas. Segundo encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera. Diciembre 1990*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1993, pp. 189-195.
—, «Economía y sociedad. Polis y basileia. Los fundamentos de la reflexión historiográfica de Jenofonte», *Habis*, 20, 1989, pp. 135-153.
—, «Esclavos metecos», *In memoriam. Agustín Díaz Toledo*, Universidad de Granada, 1985, pp. 297-303.
—, «La expedición a Sicilia (Tucídides, VI-VII): métodos literarios y percepción del cambio social», *Polis*, 5, 1993, pp. 187-204.
—, «La formation de dépendences à l'intérieur de la "polis" après la Guerre du Péloponnèse», *Index*, 20, 1992, pp. 147-152.
—, «De Herótodo a Tucídides», *Gerión*, 4, 1986, pp. 17-46.
—, «El héroe épico en la escena trágica de la ciudad democrática», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera. Diciembre de 1989*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1992, pp. 51-58.
—, «La imagen griega de Tarteso», en J. Alvar y J. M. Blázquez, eds., *Los enigmas de Tarteso*, Cátedra, Madrid, 1992, pp. 81-89.
—, «El índice temático de la dependencia y los historiadores griegos. Tucídides: política y sociedad», en G. Pereira, ed., *Actas del 1er Congreso Peninsular de Historia Antigua. Santiago de Compostela, 1-5 julio 1986*, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, I, pp. 191-203.
—, «La ley ática de 375/4 a.C. y la política ateniense», *MHA*, 4, 1980, pp. 27-41.
—, «Los marcos de la ciudadanía y de la vida ciudadana en Roma y en Atenas en el desarrollo del arcaísmo», *FlIlib*, 2, 1991 (1993), pp. 419-434.
—, «Materiales para el estudio de la magia y superstición en la *Pars Orientis* del Imperio», *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Universidad de Cádiz, 1985, pp. 129-136.
—, «De la muerte de Pericles a la *stásis* de Corcira», *Gerión*, 1, 1983, pp. 131-143.

—, «La naturaleza femenina en la imagen griega del extremo occidente», en G. Duby y M. Parrot, *Historia de las mujeres en Occidente. I. La Antigüedad*, Taurus, Madrid, 1991, pp. 567-577.
—, «"Nombres de libres que son esclavos..." (Pólux III,82)», *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Universidad Complutense, Madrid, 1989, pp. 55-79.
—, «El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles», *HAnt*, 3, 1973, pp. 29-68.
—, «Le phénomène classique et la pensée sophistique», *Praktika. Actes du XII Congrès International d'Archéologie Classique. Athènes, 4-10 Sept. 1983, I*, Atenas, 1985, pp. 221-225.
—, «Plato, a Source for the Knowledge of the Relationships between Socrates and Protagoras», en K. J. Boudouris, ed., *The Philosophy of Socrates*, International Center for Greek Philosophy and Culture, Atenas, 1991, pp. 272-277.
—, «Platón y la guerra del Peloponeso», *Gerión*, 3, 1985, pp. 43-62.
—, «Protagoras et la société athénienne: le mythe de Prométhée», *DHA*, 10, 1984, pp. 161-178.
—, «Protágoras y Pericles», *HAnt*, 2, 1972, pp. 7-19.
—, «La proyección ideológica de la democracia ateniense», *Estudios de la Antigüedad*, 1, 1984, pp. 5-21.
—, «Las "razones" del poder democrático ateniense», *IIes Jornades de debat. El poder de l'estat: evolució, força o raó*, Edicions del Centre de Lectura, Reus, 1993, pp. 11-27.
—, «La recuperación del pasado en la Atenas del siglo IV», en F. Gascó y E. Falque, eds., *El pasado renacido*, U.I.M.P., Sevilla, 1992, pp. 11-23.
—, «Los ritos de Colono, en los márgenes de la ciudad», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Ritual y conciencia cívica en el mundo antiguo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1995, pp. 33-36.
—, «Ritos y fiestas en la Atenas de Tucídides: tradición y transgresión», *In memoriam, J. Cabrera Moreno*, Universidad de Granada, 1992, pp. 407-411.
—, «Senofonte socratico», *Logos e logoi*, 9, 1991, pp. 41-53.
—, «La teoría de la realeza y las realidades históricas del siglo IV a.C.», en J. M. Candau, F. Gascó y A. Ramírez de Verger, eds., *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Coloquio, Madrid, 1988, pp. 37-53.
—, «La terminología de los contingentes militares atenienses durante la guerra del Peloponeso. Entre las necesidades estratégicas y la evolución social e ideológica», *Lexis*, 11, 1993, pp. 73-108.
—, *Tucídides. Index thématique des références à l'esclavage et à la dépendance (Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 452*)*, Les Belles Lettres, París, 1992.
—, «Tucídides, sobre la tiranía», *Gerión Anejos II. Estudios sobre la Antigüedad en Homenaje al Prof. S. Montero Díaz*, Universidad Complutense, Madrid, 1989, pp. 155-164.
—, «Los viajes griegos al extremo occidente: del mito a la historia», *Actas del I Coloquio de Historia de Andalucía. Córdoba, 1988*, Cajasur, Córdoba, 1993, pp. 173-180.
—, «The Ways of Democratic Participation in Aristotle», en K. J. Boudouris, ed., *Aristotelian Political Philosophy*, International Center for Greek Philosophy and Culture, Atenas, 1995, II, pp. 160-165.
Plassart, A., «Les archers d'Athènes», *REG*, 26, 1913, pp. 151-213.
Podlecki, A. J., «Polis and Monarch in Early Attic Tragedy», *Greek Tragedy and Po-*

litical Theory, ed. de J. P. Euben, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 76-100.
Poe, J. P., *Heroisme and Divine Justice in Sophocles' Philoctetes*, Brill, Leiden, 1974.
Polacco, L., *Il teatro di Dioniso Eleutereo ad Atene (Monografie della Scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente, IV)*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1990.
—, «Il teatro come arte della visione», *Magna Grecia*, 24, 5-6 de mayo-junio de 1989, pp. 8-10.
—, «Théâtre, société, organisation de l'État», *Théâtre et spectacles dans l'Antiquité, Actes du Colloque de Strasbourg 5-7 novembre 1981*, EJB, Leiden, 1983, pp. 5-15.
Pollit, J. J., *Art and Experience in Classical Greece*, Cambridge University Press, 1972.
—, «Early Classical Greek Art in a Platonic Universe», *Greek Art Archaic into Classical. A Symposium held at the University of Cincinnati April 2-3- 1982,* ed. de C. G. Boulter, Brill, Leiden, 1985, pp. 96-111.
Pope, M., «Thucydides and Democracy», *Historia*, 37, 1988, pp. 276-296.
Pouilloux, J., «L'épigraphie et l'objectivité historique de Thucydide», *Stemmata. Mélanges J. Labarbe*, L'Antiquité Classique, Lovaina, 1987, pp. 305-315.
Pozzi, D. C., «The polis in crisis», *Myth and the Polis*, ed. de D. C. Pozzi y J. M. Wilkkersham, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 1991, pp. 126-163.
Prandi, L., *Platea. Momenti e problemi della Storia di una polis*, Programma, Parma, 1988.
Pritchett, W. K., *The Greek State at War*, University of California Press, Berkeley, I, 1971; II, 1974.
Quinn, T. J., *Athens and Samos, Lesbos and Chios: 478-404 B.C.*, Manchester University Press, 1981.
—, «Thucydides and the Unpopularity of the Athenian Empire», *Historia*, 13, 1964, pp. 257-266.
Rankin, D. I., «The Mining Lobby at Athens», *AncSoc*, 19, 1988, pp. 189-205.
Raubitschek, A. E., «The Case against Alcibiades (Andocides IV)», *TAPhA*, 79, 1948, pp. 191-211.
—, «Ortracism», *Actes du deuxième Congrès International d'Épigraphie Grecque et Latine, París, 1952,* Maisonneuve, París, 1953, pp. 59-74.
—, «Philinus», *Hesperia*, 23, 1954, pp. 68-71.
—, «Theopompus on Hyperbolus», *Phoenix*, 9, 1955, pp. 122-126.
Rawlings III, H. R., *A Semantic Study of Prophasis to 400 B.C. (Hermes Einzelschriften,* 33*)*, Steiner, Wiesbaden, 1975.
—, *The Structure of Thucydides' History*, Princeton University Press, 1981.
Reboreda, S., «El simbolismo del arco de Odisco», *Gerión*, 13 (1995), pp. 27-45.
Reeve, C. D. C., *Socrates in the Apology. An Essay on Plato's Apology of Socrates*, Hakkett, Indianápolis-Cambridge, 1989.
Rehm, R., *Greek Tragic Theatre*, Routledge, Londres-Nueva York, 1992.
Rhodes, P. J., *The Athenian Boule*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
—, *The Athenian Empire (G&R New Surveys in the Classics* n.º 17*)*, Clarendon Press, Oxford, 1985.
—, «The Athenian Code of Laws 410-399 B.C.», *JHS*, 111, 1991, pp. 87-100.
—, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
—, «The Five Thousand in the Athenian Revolutions of 411 B.C.», *JHS*, 92, 1972, pp. 115-127.

—, «Problems in Athenian *eisphorá* and Liturgies», *AJAH*, 7, 1982, pp. 1-19.
—, *Thucydides History II*, Aris & Phillips, Warmington, 1988.
Ribeiro Ferreira, J., *O drama de Filoctetes*, INIC, Coimbra, 1989.
—, *Hélade e Helenos. I. Génese e Evolução de um Conceito*, Universidade de Coimbra, 1983.
Robert, F., «Prophasis», *REG*, 89, 1976, pp. 317-342.
Roberts, J. T., *Athens on Trial. The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton University Press, 1994.
—, «Aristocratic Democracy: the Perseverance of Timocratic Principles in Athenian Government», *Athenaeum*, 74, 1986, pp. 355-369.
Robertson, N., «The Laws of Athens, 410-399, B.C. The Evidence for Review and Publication», *JHS*, 110, 1990, pp. 43-75.
—, «The Sequence of Events in Aegean in 408 and 407 B.C.», *Historia*, 29, 1980, pp. 282-301.
Roche, D., ed., *Órdenes, estamentos y clases. Coloquio de historia social, Saint-Cloud, 24-25 de mayo de 1967*, Siglo XXI, Madrid, 1978 (=1973).
Rokeah, D., «*Periousía chremáton*. Thucydides and Pericles», *RFIC*, 91, 1963, pp. 282-286.
Romilly, J. de, *La construction de la vérité chez Thucydide*, Julliard, París, 1990.
—, «La notion de "classes moyennes" dans l'Athènes du Ve s. av. J.-C.», *REG*, 100, 1987, pp. 1-17.
—, «Les prévisions non vérifiées dans l'oeuvre de Thucydide», *REG*, 103, 1990, pp. 370-382.
—, «Le thème de la liberté et l'évolution de la tragédie grecque», *Théâtre et spectacles dans l'Antiquité, Actes du Colloque de Strasbourg 5-7 novembre 1981*, EJB, Leiden, 1983, pp. 215-226.
—, «Thucydides and the Cities of the Athenian Empire», *BICS*, 13, 1966, pp. 1-12.
Rosivach, V. J., «The Altar of Zeus Agoraios in the *Heraclidai*», *PP*, 33, 1978, pp. 32-47.
—, «Auctochtony and the Athenians», *CQ*, 37, 1987, pp. 294-306.
—, «The Cult of Zeus Eleutherios at Athens», *PP*, 42, 1987, pp. 262-285.
—, «The Tyrant in Athenian Democracy», *QUCC*, 59, 1988, p. 52.
Rossetti, L., «L'arte del dire nell'Atene dei secc. V e IV», *GIF*, 33, 1981, pp. 261-266.
Rostovtzeff, M., *Historia social y económica del mundo helenístico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967 (Oxford University Press, 1941).
Rotroff, S. I., y J. H. Oaekley, *Debris from a Public Dining Place in the Athenian Agora (Hesperia,* supl. XXV*)*, American School of Classical Studies at Athens, Princeton, 1992.
Rouveret, A., *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne (Ve siècle av. J.C.-Ier siècle apr. J.-C. (Bibliothèque de École Française,* 274*)*, École Française, Roma, 1989.
Russo, C. F., *Aristofane autore di teatro*, Sansoni, Florencia, 1984.
Ruzé, F., «*Plethos*, aux origines de la majorité politique», *Aux origines de l'Hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à H. Van Effenterre*, Centre G. Glotz, París, 1984, pp. 247-263.
Rykwert, J., *The Idea of a Town. The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World*, MIT, Cambridge Mss., 1988².
Saïd, S., y M. Trédé, «Art de la guerre et expérience chez Thucydide», *C&M*, 36, 1985, pp. 65-85.

Ste.-Croix, G. E. M. de, «The Character of the Athenian Empire», *Historia*, 3, 1954, pp. 1-41.
—, «The Constitution of the Five-Thousand», *Historia*, 5, 1956, pp. 1-23.
—, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona, 1988 (Duckworth, Londres, 1981).
—, *The Origins of the Peloponnesian War*, Duckworth, Londres, 1972.
Salkever, S. G., «Tragedy and the Education of the *Demos*: Aristotle's Response to Plato», en J. P. Euben, ed., *Greek Tragedy and Political Theory*, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 274-303.
Samons II, L. J., «Athenian Finance and Treasure of Athena», *Historia*, 32, 1993, pp. 129-138.
Sancho, L., «El *dêmos* y la *stásis*, en la obra de Tucídides», *Ktema*, 15, 1990, pp. 195-215.
—, «*Isonomía kaì demokratía*», *REA*, 93, 1991, pp. 237-261.
Sargent, R. L., «The Use of Slaves by the Athenians in Warfare», *CPh*, 22, 1927, pp. 201-212 y 264-279.
Sartori, F., *Le Eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a.C.*, L'Erma, Roma, 1957.
Scanlon, T. F., «Echoes of Herodotus in Thucydides. Self-Sufficiency, Administration and Law», *Historia*, 43, 1994, pp. 143-176.
Schmidt, V., «Zu Euripides, Kyklops 120 und 707», *Maia*, 27, 1975, pp. 291-293.
Schofield, M., «Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery», *Aristoteles' «Politik». Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichschafen/Bodense 25.8-3.9.1987*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 1990, pp. 1-27, com. C. Kahn, pp. 28-31.
Schuckburgh, E. S., *The Oedipous Cononeus of Sophocles with a Commentary, abridged from the Larger Edition of Sir R.C. Jebb*, Cambridge University Press, 1955.
Schweitzer, B., «El "arte sagrado" en la edad de la tragedia», en R. Bianchi-Bandinelli, *Historia y civilización*, IV, 1981, pp. 11-39.
Scuccimarra, G., «Note sulla prima spedizione ateniese in Sicilia (427-424 a.C.», *RSA*, 15, 1985, pp. 23-52.
—, «Sui rapporti tra Atene e Catana fino all'inizio della spedizione in Sicilia del 415 a.C.», *RSA*, 16, 1986, pp. 17-29.
Seaford, R., «The Date of Euripides' *Cyclops*», *JHS*, 102, 1982, pp. 161-172.
—, *Euripides. Cyclops, with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
—, «The Imprisonement of Women in Greek Tragedy», *JHS*, 110, 1990, pp. 76-90.
Seale, D., *Vision and Stagecraft in Sophocles*, Croom Helm, Londres, 1982.
Sealey, R., «The Origins of Demokratia», *CSCA*, 6, 1973, pp. 253-295.
Segal, C., «Golden Armor and Servile Robes: Heroism and Metamorphosis in *Hecuba* of Euripides», *AJPh*, 11, 1990, pp. 304-317.
—, «Greek Tragedy and Society: A Structuralist Perspective», en J. P. Euben, ed., *Greek Tragedy and Political Theory*, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 43-75.
—, «Philoctetes and the Imperishable Piety», *Hermes*, 105, 1977, pp. 133-158.
—, «Theatre, Ritual and Commemoration in Euripides' *Hippolytus*», *Ramus*, 17, 1988, pp. 52-74.
—, *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Harvard University Press, Cambridge Mss., 1981.

—, «Violence and the Other: Greek Female and Barbarian in Euripides' *Hecuba*», *TAPhA*, 120, 1990, pp. 109-131.
Segal, E., ed., *Oxford Reading in Greek Tragedy*, Oxford University Press, 1983.
Sergent, B., «L'utilisation de la trifonctionalité d'origin indoeuropéenne chez les auteurs grecs classiques», *Arethusa*, 13, 1980, pp. 233-278.
Serra, G., «La morte "soccorritrice" nell'Edipo a Colono», *QS*, 18, 1992, pp. 153-170.
Shear, I. M., «Kallikrates», *Hesperia*, 32, 1963, pp. 375-324.
Shear, T. L., *jr.*, «The Athenian Agora: Excavations of 1973-74», *Hesperia*, 44, 1975, pp. 331-374.
—, «The Athenian Agora: Excavations of 1980-1982», *Hesperia*, 53, 1984, pp. 1-57.
Shipley, G., *A History of Samos 800-188 B.C.*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
Siewert, P., «Accuse contro i "candidati" all'ostracismo per la loro condotta politica a morale», *L'immagine dell'uomo politico: vita pubblica e morale nell'antichità*, ed. de M. Sordi, *CISA*, 17, Vita e pensiero, Milán, 1991, pp. 3-14.
—, «Poseidon Hippios am Kolonos und die Athenische Hippeis», en G. Bowersock *et al.*, *Arktouros: Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox on the occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Berlín-Nueva York, 1979, pp. 280-285.
Sinclair, R. K., *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge University Press, 1988.
Slater, N. W., «The Lenaean Theatre», *ZPE*, 66, 1986, pp. 255-264.
—, «Problems in the Hypotheses to Aristophanes' *Peace*», *ZPE*, 74, 1988, pp. 43-57.
Smart, J. D., «The Athenian Empire», *Phoenix*, 31, 1977, pp. 245-257.
—, «Athens and Egesta», *JHS*, 92, 1972, pp. 128-146.
Snodgrass, A., «The Rural Landscape and its Political Significance», *Opus*, 6-8, 1987-1989, pp. 53-70.
Solmsen, F., «Thucydides' Treatment of Words and Concepts», *Hermes*, 99, 1971, pp. 385-408.
Sommerstein, A. H., *Aristophanes Birds*, Aris & Phillips, Warminster, 1987.
—, *Aristophanes: Knights, ed. with Translation and Notes*, Aris & Phillips, Warminster, 1981.
—, *The Comedies of Aristophanes. V. peace*, Aris & Phillips, Warminster, 1985.
—, «The Decree of Syracosios», *CQ*, 36, 1986, pp. 101-108.
Sourvinou-Inwood, C., «Assumptions of the Creation of Meaning: Reading Sophocles' *Antigone*», *JHS*, 109, 1989, pp. 134-148.
—, «Lire l'Arkteia-lire les images, les textes, l'animalité», *DHA*, 16, 2, 1990, pp. 45-60.
Spence, I. G., «Athenian Cavalry Numbers in the Peloponnesian War: *IG* I³ 375 revisited», *ZPE*, 67, 1987, pp. 167-175.
—, *The Cavalry of Classical Greece. A Social and Military History with Particular Reference to Athens*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
—, «Perikles and the Defence of Attica during the Peloponnesian War», *JHS*, 110, 1990, pp. 91-109.
Stadter, P. A., *A Commentary on Plutarch's Pericles*, University of Carolina Press, Londres-Chapell Hill, 1989.
Stalley, R. F., *An Introduction to Plato's Laws*, Blackwell, Oxford, 1983.
Stanley, P. V., «The Family Connection of Alcibiades and Axiochus», *GRBS*, 27, 1986, pp. 173-181.
Starr, C. G., *Athenian Coinage 480-449 B.C.*, Clarendon Press, Oxford, 1970.
Stevens, P. T., «Euripides and the Athenians», *JHS*, 76, 1957, pp. 87-94.

Stinton, T. C. W., «The Riddle at Colonus», *GRBS*, 17, 1976, pp. 323-328=*Collected Papers on Greek Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 265-270.
Stockert, W., *Euripides. Iphigenia in Aulis. Wiener Studien Beiheft*, 16, Verlag des Österreichischen Akademie der Winsenschaften, Viena, 1992.
Storey, I. C., «The "Blamless" of Kleonymos», *RhM*, 132, 1989, pp. 247-261.
Strauss, B. S., *Athens after the Peloponnesian War. Class, Faction and Policy 403-386 B.C.*, Croom Helm, Londres, 1986.
Stroud, R. S., «Greek Inscriptions, Theozotides and the Athenian Orphans», *Hesperia*, 40, 1971, pp. 280-301.
Svenbro, J., «The "Interior" Voice: on the Invention of Silent Reading», J. J. Winkler y F. I. Zeitlin, eds., *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama and its Social Context*, Princeton University Press, 1990, pp. 366-384.
Swain, S., «Thucydides 1,22,1 and 3,82,4», *Mnemosyne*, 46, 1993, pp. 33-45.
Taillardat, J., «La trière athénienne et la guerre sur mer aux Ve et IVe, siècles», en J.-P. Vernant, *Problèmes*, pp. 183-205.
Taplin, O., «Emotion and Meaning in Greek Tragedy», en E. Segal, ed., *Oxford Reading*, pp. 1-12.
—, «Fifth-Century Tragedy and Comedy: A *Synkrisis*», *JHS*, 106, 1986, pp. 163-174.
—, *Greek Tragedy in Action*, Methuen, Londres, 1978.
Thomas, R., *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge University Press, 1992.
—, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge University Press, 1989.
Thompson, H. A., «Athens faces Adversity», *Hesperia*, 50, 1981, pp. 343-355.
—, «Building on the West Side of the Agora», *Hesperia*, 6, 1937, pp. 1-226.
—, «Excavations in the Athenian Agora: 1953», *Hesperia*, 24, 1954, pp. 31-67.
—, «The Pnyx in Models», *Studies in Attica Epigraphy, History and Topography presented to E. Vanderpool (Hesperia,* supl. XIX*)*, American School of Classical Studies at Athens, Princeton, 1982, pp. 133-147.
Thompson, H. A., y R. E. Wycherley, *The Athenian Agora. XIV. The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*, American School of Classical Studies at Athens, Princeton, 1972.
Thompson, W. E., «Arcadian Factionalism in the 360's», *Historia*, 32, 1983, pp. 149-160.
—, «The Date of the Athenian Gold Coinage», *AJPh*, 86, 1965, pp. 159-174.
Thomsen, R., *Eisphora: A Study of Direct Taxation in Ancient Athens*, Gyldendal, Copenhage, 1964.
Thomson, G., *Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama*, Lawrence & Wishart, Londres, 1946.
Tilley, A., «Three Men to a Room- A Completely Different Trireme», *Antiquity*, 66, 1992, pp. 6-10.
Todd, S., «Lady Chatterley's Lover and the Attic Orators: The Social Composition of the Athenian Jury», *JHS*, 110, 1990, pp. 146-173.
Townsend, R. F., «The Fourth-Century Skene of the Theatre of Dionysos at Athens», *Hesperia*, 55, 1986, pp. 421-438.
Traill, J., *Demos and Trittys. Epigraphical and Topographical Studies in the Organization of Attica*, Athenians Victoria College, Toronto, 1986.
—, *The Political Organization of Attica. A Study of the Demes, Trittyes and Phylai, and their Representation in the Athenian Council (Hesperia,* supl. XIV*)*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1975.

Travlos, J., *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Hacker, Nueva York, 1980 (=Thames & Hudson, Londres/Tubinga, Wasmuth, 1971) [con correcciones].

Tsets'Hladze, R. G., «On Colchian Slaves in the Ancient World», *AAAScHung*, 33, 1990-1992, pp. 255-260.

Unz, R. K., «The Chronology of Pentekontaetia», *CQ*, 36, 1986, pp. 68-85.

Ussher, R. G., *Euripides. Cyclops. Introduction and Commentary*, Ed. dell'Ateneo e Bizarri, Roma, 1978.

—, *Sophocles. Philoctetes*, Aris & Phillips, Warminster, 1990.

Valavanis, P., «Les amphores panathénaïques et le commerce athénien de l'huile», en J.-Y. Empereur e Y. Garlan, *Recherches sur les amphores grecques (BCH,* supl. XIII, *École Française d'Athènes)*, De Boccard, París, 1986, pp. 453-460.

Valenza-Mele, N., «Il politico e la sua immagine tra V e IV secolo a.C.: il ruolo di Pericle e della sua cerchia», *Mélanges Pierre Lévêque, V,* Les Belles Lettres, París, 1990, pp. 387-430.

Vallet, G., «Athènes et l'Adriatique», *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire EFR*, 72, 1950, pp. 33-52.

Van Looy, H., «*Les Oiseaux* d'Aristophane: essai d'interprétation», *Hommages Claire Préaux. Les monde grec. Pensée. Littérature. Histoire. Documents*, Éd. de l'Université, Bruselas, 1978[2], pp. 177-185.

Vannier, F., *Finances publiques et richesses privées dans le discours athénien (Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 362*)*, Les Belles Lettres, París, 1988.

Vattuone, R., «Gli accordi fra Atene e Segesta alla vigilia della spedizione in Sicilia del 415 a.C.», *RSA*, 4, 1974, pp. 23-53.

Vélissaropoulos, J., *Les nauclères grecs. Recherches sur les institutions maritimes en Grèce et dans l'Orient hellénisé (Hautes études du monde grécoromain,* 9*)*, Droz-Miraud, Ginebra-París, 1980.

Vellacott, P., *Ironic Drama. A Study of Euripides' Method and Meaning*, Cambridge University Press, 1975.

Vernant, J.-P., «Ambiguity and Reversal: on the Enigmatic Structure of *Oedipus Rex*, en E. Segal, ed., *Oxford Reading*, pp. 189-209.

—, ed., *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton, París, 1968.

Vickers, M., «Alcibiades on Stage: *Philoctetes* and *Cyclops*», *Historia*, 36, 1987, pp. 171-197.

Vidal-Naquet, P., «Ajax ou la mort du héros», *Académie Royal Belgique. Bulletin de la classe de Lettres*, 74, 1988, pp. 463-486.

—, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Maspero, París, 1981 (Península, Barcelona, 1983).

—, «La tradition de l'hoplite athénien», en J.-P. Vernant, *Problèmes de la guerre*, pp. 161-181, y en P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, pp. 125-149.

Vilatte, S., «La femme, l'esclave, le cheval et le chien: les emblèmes du kalòskagathós Ischomaque», *DHA*, 12, 1986, pp. 271-294.

Virgilio, B., «Atene: democrazia e potere personale. Aspetti della grecità come modello», *Atene e Roma*, 35, 1990, pp. 49-70.

Voegelin, E., *Plato*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1966.

Walbank, M. B., «The Confiscation of Sale by the *Poletai* in 402/1 B.C. of the Property of the Thirty Tyrants», *Hesperia*, 51, 1982, pp. 74-98.

Webster, T. B. L., ed., *Sophocles. Philoctetes*, Cambridge University Press, 1970.

—, *The Tragedies of Euripides*, Methuen, Londres, 1967.

Weil, R., «Lire dans Thucydide», *Hommages à Claire Préaux. Le monde grec. Pensée. Littérature. Histoire. Documents*, Éd. de l'Université, Bruselas, 1978², pp. 162-168.
—, «Philosophie et Histoire. La vision de l'histoire chez Aristote», *Entretiens dur l'antiquité classique. XI. La «Politique» d'Aristote*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Ginebra, 1965, pp. 161-197.
Welwei, K.-W., *Unfreie in Antikenkriegsdienst*, Steiner, Wiesbaden, 1974-1977.
West, M. L., «The Prometheus Trilogy», *JHS*, 99, 1979, pp. 129-148.
West III, W. C., «Saviors of Greece», *GRBS*, 11, 1970, pp. 271-282.
Westlake, H. D., «Abydos and Byzantium: The Sources for two Episodes in the Ionian War», *MH*, 42, 1985, pp. 313-327.
—, «Athenian Aims in Sicily 427-424 B.C.», *Historia*, 9, 1960, pp. 385-402.
—, «The Commons at Mytilene», *Historia*, 25, 1976, pp. 429-440.
—, *Individual in Thucydides*, Cambridge University Press, 1968.
—, «The Lysistrata and the War», *Phoenix*, 34, 1980, pp. 38-54.
—, «Paches», *Phoenix*, 29, 1975, pp. 107-116.
Whitehead, D., «Competitive Outlay and Community Profit: *Philotimia* in Democratic Athens», *C&M*, 34, 1983, pp. 55-74.
—, *The Demes of Attica, 508/7-ca. 250 B.C. A Political and Social Study*, Princeton University Press, 1986.
—, *The Ideology of the Athenian Metic, PCPhS*, supl. vol. IV, 1977.
—, «Who eqipped Mercenary Troops in Classical Greece?», *Historia*, 40, 1991, pp. 105-113.
Wick, T. E., «Megara, Athens and the West in the Archidamian War: A Study in Thucydides», *Historia*, 28, 1979, pp. 1-14.
Will, E., «Notes sur *misthós*», *Hommages à Claire Préaux. Le monde grec. Pensée. Littérature. Histoire. Documents*, Éd. de l'Université, Bruselas, 1978², pp. 426-438.
Willets, R. F., *Aristocratic Society in Ancient Creta*, Kegan, Londres, 1955.
Wilson, J., «"The Customary Words were changed"—or were they? A Note on Thucydides 3.82.4», *CQ*, 32, 1982, pp. 18-20.
Wood, E. M., «Agricultural Slavery in Classical Athens», *AJAH*, 8, 1983, pp. 1-47.
—, *Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy*, Verso, Londres, 1988.
Woodhead, A. G., «IG I² 95 and the Ostracism of Hyperbolus», *Hesperia*, 18, 1949, pp. 78-83.
Worthington, I., «Aristophanes' "Frogs" and Arginusae», *Hermes*, 117, 1989, pp. 359-363.
—, «Aristophanes' *Knights* and the Abortive Peace Proposals of 425 B.C.», *ACI*, 56, 1987, pp. 56-87.
Wycherley, R. E., *The Athenian Agora. III. Literary and Epigraphical Testimonia*, American School of Classical Studies at Athens, Princeton, 1957.
—, *How the Greeks built Cities*, MacMillan, Londres, 1962² (=1949).
—, «Lenaion», *Hesperia*, 34, 1965, pp. 72-76.
—, «Rebuilding in Athens and Attic», *CAH*, V, 1992², pp. 206-222.
—, *The Stones of Athens*, Princeton University Press, 1978.
Wylie, G., «Demosthenes the General—Protagonist in a Greek Tragedy?», *G&R*, 40, 1993, pp. 20-30.
—, «What really hapenned at Aegospotami?», *AC*, 55, 1986, pp. 125-141.

Yunis, H., *A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama (Hypomnemata,* 91*)*, Vandenhoek and Ruprecht, Gotinga, 1988.

Zeitlin, F., «Thebes. Theater of Self and Society», *Edipo: il teatro greco e la cultura europea. Atti del convegno internazionale (Urbino 15-19 novembre 1982),* ed. de B. Gentili e R. Pretagostini, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1986, pp. 343-385.

Zeitlin, F. I., «Thebes: Theatre of Self and Society in Athenian Drama», en J. J. Winkler, F. I. Zeitlin, eds., *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton University Press, 1990, pp. 130-167.

Zorat, M., «Atene e il santuario di Ammone (per una storia delle relazioni greco-libiche)», *Hesperia 1,* ed. de L. Braccessi, L'Erma di Bretscheneider, Roma, 1990, pp. 89-123.

Zuntz, G., *The Political Plays of Euripides*, Manchester University Press, 1955.

ÍNDICE ALFABÉTICO

Abas, santuario de, 43
Acarnas, 28, 29-30, 146
Acrópolis, 183-184, 208, 239, 246, 264
Afitis, pacto ateniense con, 126
Afrodita Urania, 266
Agatarco de Samos, 188, 189, 190
Agirrio, 212
Agis, 134, 135
Agorácrito, 206, 265
Alantopoles, 223
Alcibíades, 60, 66-67, 72, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86-88, 93, 94, 98, 99, 100, 101, 103-104, 105-106, 107, 108, 109-110, 112, 117, 130, 134, 137, 139, 148, 165, 199, 209, 213, 215, 226, 227, 228, 229, 245, 260, 272, 275, 276, 277, 280, 283, 284, 285, 289
Alcides, 48
Amón, oráculo de, 85, 98
Ampracia, 122
Anaxágoras de Clazómenas, 15, 65, 188, 192, 204, 205, 209, 222
Andócides, 85, 86, 209, 283
Contra Alcibíades, 67, 109, 283
Sobre el retorno, 283
Sobre la paz, 283
Sobre los misterios, 283, 295
Androción, 246
Androcles, 101
Anfiloquia, 122
Anfípolis, 64, 65, 80, 82, 172, 279
Antemócrito, 125
Antifonte, 102, 104, 123, 284, 289
Antifonte de Ramnunte, 197-198
Apolo, dios, 184, 186, 207, 208
Apolo Alexíaco (*Alexíkakos*), 207, 208
Apolo en Basas, templo de, 184, 186
Apolo Patroo (*Patrôos*), 207, 216, 238
Apolo Pitio, santuario de, 207-208
Apolodoro, 189, 190, 246
Areópago, funciones legislativas del, 213, 214, 246, 288, 289, 290
Arginusas, batalla de las, 24, 111, 112, 113, 117, 140, 141, 228, 277, 279, 289
Argólide, 128
Argos, 65-66, 130
Aristarco, 104, 105
Aristides, 17, 69, 81, 142, 144, 145, 159, 288
Aristócrates, 104, 105, 112
Aristófanes, 17, 34, 46, 75, 96, 97, 110, 114, 123, 153, 156, 231
Acarnienses, 25, 60, 61, 92, 117, 145, 146, 219, 260
Asamblea de las mujeres, 153, 164, 265
Aves, 91, 93, 95, 163, 205, 209, 225, 239, 260
Avispas, 62, 84, 216, 221-222, 224, 225, 226
Babilonios, 61
Butalión, 167
Caballeros, 61, 62, 82, 84, 127, 220, 222, 259, 263
Lisístrata, 86, 100
Nubes, 62, 95, 279
Paz, 60, 62, 164, 167, 205
Pluto, 293-294
Ranas, 164, 258
Aristófanes de Bizancio, 114
Aristogitón, 87
Aristóteles, 25, 27, 30, 56, 101, 152, 155, 189, 212, 240, 263, 276, 278, 284
Constitución de Atenas, 27, 30, 46, 101, 105, 106, 109, 111, 113, 119, 120, 142, 144, 212, 278, 286-287, 290, 295, 296
Poética, 44, 188, 230-231, 237
Política, 98, 123, 188, 214, 238, 261-262, 290-291
Arquedemo, 111, 112
Arquelao, rey de Macedonia, 118, 190
Arquidamo, 28, 29, 30, 31, 33, 39, 111
Arquino, 295
Ártemis Agrotera, 184
Ártemis Brauronia, 207
Ártemis *Tauropólos*, 254

Artmio, hijo de Pitonacte, 107
Asopio, estratego, 220
Aspasia, 197, 198, 209
Atenágoras, 131
Atenas, Asamblea de, 29, 30, 31, 41, 46, 48, 49, 53, 55, 78, 79, 88, 117, 146, 152, 163, 170, 174, 176, 179, 197, 200, 210-211, 213-214, 216, 221, 223, 283, 287, 290
Atenea, diosa, 182, 183, 184, 185, 195, 207, 246, 247, 265
Atenea Escírade, 208
Atenea *Níke*, 184, 185, 186, 242, 264
Atenea Políade, tesoro de, 264
Atenea Prómaco, 17
Ateneo, 111, 167, 218
Augusto, 32

Baco, 248, 249
Basileo, 267
Bendis, divinidad tracia, 149, 206
Boedromión, festival de, 208
Brasidas, 30, 55, 64, 72, 124, 129, 130, 135, 138, 172, 224, 271, 292

Calamis, 207
Calcídica, control de la, 80, 165
Calias, hijo de Hiponico, 283
Calias, paz de, 192
Calias el viejo, 93, 169
Calíxeno, estratego, 111
Canfora, L., 77
Cántaro, puerto de, 262
Cárcino, 30, 226
Carino, decreto de, 125
Cármides, 170, 278
Cartago, 78, 83, 223
Cécrope, tumba de, rey primitivo de Atenas, 264
Cibeles, 205
Cícico, batalla de, 107, 277
Cilón, 26
Cimón, 13, 14, 17, 18, 59, 69, 119, 139, 159, 177, 213, 219, 280, 288
Cinco Mil, sistema de los, 104, 105, 106, 107, 214, 272, 273, 276, 289
Ciro el Joven, 247, 276
Ciro el Viejo, 276
Citera, toma de, 128
Cleéneto, padre de Cleón, 222
Cleofonte, 198, 109, 111, 116, 224, 227, 228, 259, 289
Cleón, 30, 31, 46, 48, 49, 50, 53, 54, 55-61, 62-63, 64, 66, 67, 79, 80, 82, 83, 88, 89, 94, 113, 117, 127, 128, 130, 141, 163, 167, 174, 198, 200-201, 204, 216, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 236, 242, 259, 263, 272, 289
Cleónimo, decreto de, 54
Cleopompo, 30, 126
Clinias, 84
Clístenes, 16, 33, 36, 59, 69, 76, 81, 87, 91, 144, 150, 152, 158, 160, 211, 214, 218, 219, 260, 288, 290, 291, 295
Codro, 267
Colofón, 221
Conno, 197
Conón, estratego, 111, 112, 141, 293
Constitución de Atenas (obra anónima atribuida al Pseudo-Jenofonte), 21, 36, 68, 69, 73-77, 140, 147, 153, 159, 162, 168, 199, 211
Corcira, 20, 28, 52, 53, 201
Corinto, golfo de, 54, 128
Corpus Demosthenicum, discursos civiles del, 285
Cratino, 63
Serifios, 63
Crawford, M. H., 164
Creta, 218
Crisótemis, 241
Critias, 110, 112, 113, 114, 134, 228, 229, 241, 276, 277, 278, 284-285, 289
Cuatrocientos, sistema de los, 104, 105, 106, 112, 115, 134, 140, 214, 285, 289, 290, 295

Damón, músico, 197, 209
Davidson, J., 24
Decelia, ocupación de, 135, 172
Delfos, oráculo de, 22, 85
Delio, batalla de, 60, 66, 130, 282
Delos, liga de, 11, 24, 145, 217, 286, 294
Deméter, 208, 267
Demócrito, 188
Demofanto, ley de, 295
Demofonte, rey de Atenas, 45
Demóstenes, 54, 65, 121, 122, 128, 129, 137, 138, 222, 228, 285, 286
En favor de los megalopolitanos, 285
Sobre la libertad de los rodios, 285
Demóstrato, 86
Diágoras de Melos, 209
Diocles, ley de, 295
Diodoro Sículo, 34, 47, 53, 54, 61, 107, 108, 110, 111, 112, 126, 128, 131, 132, 185, 201, 208, 263, 277
Diódoto, 49, 50, 57, 200
Diofante, 290

Diógenes Laercio, 188, 239, 240
Diomedes, 31
Diomedonte, estratego, 103, 123
Dion, 278, 279
Dionisio, tiranía de, 279
Dionisio II, tiranía de, 279
Dioniso, 206, 238, 239, 246, 267
Dioniso Eleutereo, 260
Diopites, 204, 205, 209, 220
Doce Dioses, Altar de los, 266
Doederlin, 243
Dracón, 152, 287, 290

Efialtes, 13, 17, 119, 213, 215, 288, 290
Éforo, 277
Egospótamos, batalla de, 289
Epidauro, ciudad de, 125
Erasínides, 111
Erecteo, 191, 195, 208
Erictonio, 195
Escitia, 91
Esfacteria, asedio de los espartanos en, 54, 64, 128, 141, 264
Esparta, 11, 13, 18, 19, 55, 104, 153, 159, 227, 272, 285
Esquilo, 15, 187-188, 234, 246, 258
Agamenón, 240
Orestía, 234, 235, 240
Persas, 237
Esquines, 286
Estrabón, 264
Etea, periecos de, 129
Etolia, expedición contra, 121
Eubea, 105, 168, 217
Euclides, 295
Éucrates, 223
Eufemo, 19
Eumolpo, 208
Éupolis, 82, 84, 168
Raza Dorada, 62
Eurípides, 45, 57, 58, 59, 60, 79, 116, 186, 188, 190, 223, 234, 236, 244, 248, 257-258
Alcestis, 249
Andrómaca, 58
Arquelao, 118
Bacantes, 235
Cíclope, 248-249
Electra, 254
Eolo, 58
Erecteo, 258
Fenicias, 90
Filoctetes, 57, 225, 241-242, 243-244
Hécuba, 58, 249-252
Helena, 91, 254-256
Heracles, 58, 122, 252-253
Hipólito, 57, 59, 84, 115, 225, 249
Ifigenia en Áulide, 207, 237, 256-257
Ifigenia entre los tauros, 207, 253
Ion, 77
Medea, 41, 44-45, 57
Orestes, 114-116, 147, 257
Suplicantes, 58, 59, 70, 117
Troyanas, 89, 253
Euriptólemo, 111, 112

Faleas de Calcedonia, 290
Farrington, B., 196
Féace, 82, 83, 84, 85, 87, 227
Ferécrates, poeta cómico, 247
Fidias, 176, 182-183, 185, 187, 189, 206, 209, 265
File, 113
Filino, 227
Filipo de Macedonia, 285, 286
Fine, J. V. A., 148
Flores, E., 72
Focio, 239
Formión, 29, 126, 221, 228
Fréjus, 186
Frigia, 91
Frínico, 99, 100, 101, 102, 104, 133, 149, 229, 232, 234
Toma de Mileto, 232, 237

Gauthier, Philippe, 51
Gea *Chthonía*, 245
Gilipo, 133
Glauco, 31
Glotz, Gustave, 287
La cité grecque, 287
Goossens, R., 45
Gorgias, 53, 54, 193, 200, 201-202, 232, 244
Defensa de Palamedes, 202
Encomio de Helena, 202
Gresham, ley de, 164
Grote, 73

Hagnón, 41, 65, 102, 126, 247
Hanson, V. D., 149
Harmodio, 224
Harpocración, 247
Hefesto, dios, 183, 184, 247, 265, 267
Heracles, 244
Hermann, 246
Hermes, dios, 86, 240
Hermes Dolio, 242

Hermipo, 30
Hermócrates, 19
Heródoto, 65, 122, 165, 193, 204, 219, 232, 258, 263, 269, 270, 288
Historia, 271, 273, 274
Hesiquio, 136, 188-189, 234, 239
Hiparco, 103
Hipérbolo, 67, 80-81, 82, 83, 85, 87, 101, 224, 227, 228, 259
Hipérides, 266
Hipias, hijo de Pisístrato, 81
Hipócrates, 129
Hipódamo de Mileto, 65, 204, 261, 263
Hipólito, 79, 94
Hiponico, 93, 128, 169
Homero, 218
Ilíada, 31, 240, 246

Ictino, arquitecto, 184
Ion, 290
Iságoras, 288
Iscómaco, 151, 153
Isócrates, 24, 110, 285, 286
Areopagítico, 286
Itome, movimiento rebelde en el monte, 129

Jantipo, 288
Jenocles, hijo de Cárcino, 226
Jenócrito, 65, 204, 263
Jenofonte, 21, 111, 161, 174, 277, 279, 284
Ciropedia, 276
Económico, 153-154
Helénicas, 109, 110, 111, 112, 113, 123, 134, 135, 140, 141, 247, 268, 276, 293, 296
Ingresos, 172, 276
Memorables, 95, 145, 170, 211, 225
República de los atenienses, 93-95, 243
Jerjes, 165
Jonia, 48, 217
Juegos Olímpicos, 148

Kagan, D., 47
Kirchhoff, 116

Laconia, revueltas en, 65
Lámaco, 65, 132, 228
Lampón, 65, 204, 205, 209, 263
Lampro, 197
Lang, Mabel L., 111
Laques, 65, 66, 83, 131, 226
Laurio, minas de, 171
Leduc, C., 45
Leonte de Salamina, estratego, 103, 123, 279
Lesbos, isla de, 47, 51, 136, 156, 158
Lesky, A., 45
Lewis, D., 261
Licurgo, 267
Lisandro, 295
Lisias, 107, 174, 284, 296
Contra Andócides, 209
Contra Eratóstenes, 284
En defensa de Mantiteo, 296
En favor de Polístrato, 101
Lisicles, 48, 167, 220, 221, 223
Lócride, devastación de la costa de la, 30

Macedonia, 165-166, 236
Mantinea, batalla de, 66, 80, 131
Maratón, batalla de, 17, 18-19, 35, 37, 92, 121, 145, 187, 196, 288
Mausolo de Halicarnaso, 285
médicas, guerras, 11-12, 13, 76, 181, 290
Megacles el Alcmeónida, 79
Megalópolis, 285
Mégara, 34, 55, 124, 125, 129, 135, 158, 223
Megáride, invasión de la, 34, 64, 125
Meiggs, Russel, 24
Melantio, 209
Sobre los misterios, 209
Melos, isla de, 54, 67, 89, 93, 128, 131, 136, 229, 236, 274
Metona, 124
Milcíades, 18, 288
Mileto, 99, 133, 232
Mitilene, expedición a, 24, 47, 49, 50, 52, 56, 57, 59, 61, 83, 89, 126, 132, 200, 274
Muniquia, puerto militar de, 206, 229, 262
Muros Largos, 13, 14, 262
Museo, poeta, 204

Nauck, A., 57
Naupacto, 52, 126, 127; batalla naval de, 29
Neleo, 267
Némesis, 267
Nicias, estratego, 24, 55, 65, 66, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 87, 88, 93, 96, 128-129, 130, 131, 132, 133, 139, 160, 165, 172, 200, 204, 222, 226, 227, 264, 275, 282, 289
Nicias, paz de, 55, 64-77, 83, 130, 205, 209, 265
Nicóstrato, 127, 131
Nisea, conquista de, 64, 125, 129, 158
Notio, batalla de, 221, 277

Olimpia, tesoro de, 22
Onomácrito, 204
Orfeo, poeta, 204
Oropo, 33, 128, 168

Paflagón, 223, 224
Paquete, estratego, 127, 221
Parrasio, 177, 190, 191
Partenón, 182-183, 184, 188, 206, 208, 264, 267
Patras, batalla de, 28
Pausanias, 12, 17, 26, 72, 184, 187, 206, 207, 239, 245, 246, 264, 265, 290, 292, 295
Peloponeso, guerra del, 11, 16, 17, 23, 25, 28, 34, 36, 44, 45, 68, 76, 83, 118, 119, 120-121, 123, 143, 144, 148, 151, 152, 156, 162, 171, 181, 183, 185, 202, 208, 211, 213, 218, 239, 245, 273, 277, 281, 286, 292
Peonio de Mende, 186
Pericles, 13-14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 28-32, 33, 35, 36, 37, 38, 39-41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 56, 57, 58, 65, 66, 67, 69, 74, 75, 76, 79, 80, 82, 88, 102, 104, 106, 108, 117, 119, 120, 124, 125, 138, 139, 140, 141, 145, 146, 147, 155, 159, 161, 172, 176, 182, 183, 184, 188, 197, 198, 200, 202, 204, 209, 217, 219, 220, 222, 225, 226, 227, 228, 233, 239, 240, 261, 263, 264, 268, 272, 276, 280, 284, 288, 289, 290
Pilos, ocupación de, 54, 65, 122, 128, 271
Pintor de Aquiles, 188
Pintor de Cleofonte, 188
Pintor de la Fiale, 191
Pintor de las Cañas, 191
Pintor de las Nióbides, 187
Pintor de Midias, 191
Pintor de Pentesilea, 188
Pireo, puerto del, 12, 14, 29, 134, 168, 262, 268
Pisandro, 99, 100, 101, 102, 104, 289
Pisístrato, 16, 33, 81, 85, 152, 153, 160, 163, 288, 289, 290
Platea, batalla de, 27, 47, 51-52
Platón, 25, 74, 78, 121, 174, 185, 189, 203, 239, 278, 279-280, 294, 295
Alcibíades I, 282
Apología, 279
Cármides, 282
Carta VII, 278-279
Critias, 281
Eutifrón, 293
Gorgias, 228, 280
Hipias mayor, 53
Laques, 282
Leyes, 95, 280, 281
Menéxeno, 197
Protágoras, 95, 223
República, 227, 290
Sobre los misterios, 283
Sofista, 185, 188
Timeo, 281
Plemmirio, conquista de, 139
Plinio, 265
Historia natural, 189, 206
Plutarco, 14, 15, 30, 41, 67, 79, 80-81, 82, 92, 147, 158, 176, 221, 289
Dionisalejandro, 41
Némesis, 41
Sobre la gloria de los atenienses, 189
Vida de Alcibíades, 66, 67, 78, 80, 81, 82, 84, 86, 109, 213, 227, 228
Vida de Nicias, 66, 80, 81, 85, 98, 228, 267
Vida de Pericles, 41, 125, 147, 172, 188, 204, 205, 219, 220, 234
Vida de Solón, 238
Policleto, 177, 185
Polícrates de Samos, 270
Polignoto, 177, 187, 188
Polo, 203
Pólux, 168, 293
Posidón, 246-247, 266
Posidón *Híppios*, 247
Potidea, batalla de, 121, 124, 126, 127, 141, 165, 221, 264, 279, 282
Prometeo, 246
Protágoras, 16, 49, 65, 79, 182-183, 193, 202, 204, 209, 210, 211, 263
Próteas, 30
Pseudo-Jenofonte, 25, 36, 68, 71-72, 75, 77, 79, 99, 118, 140, 141, 143, 215, 217

Querefonte, 279
Quintiliano, 190
Quíos, isla de, 51, 99

Rodas, fundación de, 261, 263

Salamina, batalla de, 11, 17-18, 19, 29, 32, 92, 222, 280, 281, 288
Samos, 54, 99, 100, 103, 106, 107, 133, 163, 212, 220
Scuccimarra, Germana, 84
Segesta, 78
Selinunte, 78
Sesto, conquista ateniense de, 270

Sicilia, expedición a, 19, 24, 53-54, 61, 68, 78-96, 98, 109-110, 123, 131, 133, 135-136, 137, 139, 198, 205, 227, 254, 255, 257, 271-272, 275, 276
Sigeo, 158
Siracusa, 61, 142, 200, 271
Sócrates, 30, 60, 62, 66, 95, 170, 193-194, 197, 202-203, 210, 278-279, 280, 282, 289, 295
Sófocles, 42, 45, 234, 236, 238, 240, 244, 245, 246, 247-248, 258
Antígona, 241
Áyax, 244
Edipo en Colono, 245
Edipo rey, 40-41, 42, 57, 90, 236, 241, 248
Electra, 89-90, 95, 241, 242
Traquinias, 240
Solio, 33
Solón, 12, 16, 17, 36, 43, 145-146, 150, 158, 163, 164, 165, 213, 215, 238, 281, 287, 288, 289, 290, 294
Ste.-Croix, G. E. M. de, 34, 73
Sunio, 146, 168

Tanagra, territorio de, 128
Tasos, 100
Tebas, peste en, 41
Temístocles, 12, 17, 18, 26, 32, 33, 61, 119, 140, 145, 152, 159, 172, 204, 222, 234, 262, 280, 281, 288
Temístocles, decreto de, 32, 121
Teognis, 281
Teopompo, 222
Teozotides, decreto de, 296
Tera, 54
Terámenes, hijo de Hagnón, 102, 104-105, 106, 109, 111, 112, 113-114, 134, 140, 228, 276-277, 279, 284, 289, 290
Teseo, 33, 59, 290
Timeo, 53
Timón de Atenas, 225
Tireas, esclavización de la población de, 128
Tirteo, 281
Tisafernes, 100, 101
Tisámeno, decreto de, 214
Torona, 64, 82
Tracia, 91, 92, 125, 130, 171, 172, 179, 224
Trasibulo, trierarco, 103, 106, 107, 113, 134, 139, 140, 228, 229
Trasilo, hoplita, 103, 106, 107, 112, 123, 134, 135, 139, 290
Treinta Años, paz de, 27
Treinta Tiranos, oligarquía de los, 113, 134, 140, 214, 229, 247, 268, 277, 278, 279, 281, 284, 289, 290, 294, 295, 296
Tronio, conquista de, 30
Troya, guerra de, 89, 176, 187, 244, 248, 273
Tucídides, 11, 12, 13, 15, 20, 22, 23, 53, 88-89, 102-103, 178, 193, 219, 269-272, 273-275, 276, 292
Historia, libro I, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 119, 125, 140, 220, 270; libro II, 15, 16, 21, 27, 28, 29-34, 35, 37-38, 39-40, 42, 46, 47, 49, 92, 98, 119-120, 124, 125, 126, 136, 138, 144, 145, 208, 220, 221, 225, 266; libro III, 24, 47-49, 50, 51, 52-53, 54, 93, 121, 122, 126, 127, 135, 156, 200, 201, 221; libro IV, 53, 55, 60, 128, 129, 141, 264; libro V, 48, 64, 66, 67, 82, 88, 95, 126, 130, 131, 205, 226, 275; libro VI, 25, 48, 78, 84, 85, 86, 89, 110, 122-123, 131-132, 137, 140, 148, 165, 200, 215, 266; libro VII, 24, 72, 132, 137, 138, 160, 168; libro VIII, 24, 97, 98, 99-101, 103-104, 105, 109, 112, 123, 133-135, 198, 214, 228, 247, 255, 295
Tucídides de Melesias, 52, 56, 68, 76, 108, 205, 219, 289
Turios, colonia de, 65, 129, 261, 262-263

Vitruvio, 188, 189

West, M. L., 18, 19
Wick, T. E., 34

Zea, puerto militar, 262
Zeus, 41, 43, 85, 183, 184, 205, 244
Zeus *Alexétor*, 246
Zeus *Chthónios*, 245
Zeus Eleutereo (*Eleuthérios*), 239, 265-266, 267
Zeus Miliquio, 208
Zeus *Polieús*, 208
Zeus Soter, 266
Zeuxis, 189, 190, 191

ÍNDICE DE LÁMINAS (entre pp. 224-225)

1. Cratera de volutas del Pintor de las Nióbides, procedente de Bolonia: el saqueo de Troya.
2. Cratera de volutas del Pintor de las Nióbides, procedente de Gela: Heracles recibido por Folo y amazonomaquia.
3. Cratera caliciforme del Pintor de las Nióbides, procedente de Orvieto: ¿dioses y héroes antes de Maratón?, y la escena que ha dado nombre a este pintor: Apolo, Ártemis y las Nióbides.
4. Cratera de volutas del Pintor de las Nióbides, procedente de Italia: la partida de los guerreros.
5. Cratera caliciforme del Pintor de las Nióbides, procedente de Altamura: los dioses crean a Pandora, y un coro de sátiros o de figuras de Pan.
6. Cratera caliciforme del Pintor de las Nióbides, procedente de Spina: gigantomaquia y Dioniso.
7. Cuello de ánfora del Pintor de las Nióbides, procedente de Nola.
8. Pélice del Pintor de las Nióbides: la muerte de Aquiles.
9. Lutróforo de Polignoto, hallado cerca de Atenas: escena de boda.
10. Ánfora de cuello de Polignoto: Antíope, Teseo y amazona.
11. Pélice de Polignoto, procedente de Gela: amazonomaquia.
12. Cratera de volutas del Pintor de Cleofonte, procedente de Spina: procesión ante Apolo.
13. *Stámnos* del Pintor de Cleofonte, procedente de Vulcos.
14. *Stámnos* del Pintor de Cleofonte, procedente de Orvieto.
15. Cratera de campana del Pintor de Cleofonte: coro en un mayo.
16. Pélice del Pintor de Cleofonte, procedente de Atenas.
17. Fragmentos de un lutróforo del Pintor de Cleofonte: guerreros delante de unas lápidas.
18. Copa del Pintor de Pentesilea, procedente de Vulcos: ¿Aquiles y Pentesilea?
19. Copa del Pintor de Pentesilea, procedente de Spina: friso con las hazañas de Teseo.
20. Copa del Pintor de Pentesilea, procedente de Spina: Zeus y Ganimedes.
21. Copa del Pintor de Pentesilea.
22. *Kýlix* del Pintor de Pentesilea, procedente de Suessula.

23. *Skýphos* del Pintor de Pentesilea, procedente de Vico Equense: nacimiento de una diosa (¿Afrodita?) acompañada de dos figuras de Pan.
24. Copa del Pintor de Pentesilea, procedente de Nola.
25. Fragmento de una cratera procedente de Tarento, Apulia, 360-350 a.C.: representación de una escena teatral de una tragedia.
26. Lécito del Pintor de Aquiles, procedente de Gela.
27. Lécito del Pintor de Aquiles, procedente de Grecia: musas en el Helicón.
28. Lécito del Pintor de Aquiles, procedente de Eretria.
29. Lécito del Pintor de Aquiles, procedente de Pikrodafni.
30. Lécito del Pintor de Aquiles, procedente de Marion.
31. Las jugadoras de astrágalo: pínace marmórea pintada de Pompeya, correspondiente a la tradición de Zeuxis.
32. Cratera caliciforme del Pintor de la Fiale, procedente de Vulcos: Hermes lleva a Dioniso niño ante Sileno.
33. Ánfora del Pintor de la Fiale, procedente de Nola: la muerte de Orfeo.
34. Fiale del Pintor de la Fiale, hallada cerca de Sunion. Cuenco que le ha dado nombre a este pintor.
35. Ánfora del Pintor de la Fiale, procedente de Nola: Europa.
36. Cratera caliciforme del Pintor de la Fiale, procedente de Agrigento: Perseo y Andrómeda.
37. Fragmento de cratera de campana del Pintor de la Fiale: Dánae y Perseo en la barca.
38. Pélice del Pintor de la Fiale, procedente de Cerveteri: actores vistiéndose.
39. Lécito del Pintor de las Cañas: difunto delante de la tumba.
40. Lécito del Pintor de las Cañas: difunto delante de la tumba.
41. Hidria del Pintor de Midias, procedente de Populonia: Afrodita y Adonis.
42. Hidria del Pintor de Midias: el rapto de las Leucípidas, y detalle de Heracles en el jardín de las Hespérides.
43. Enócoe del Pintor de Midias, procedente de Atenas: mujeres aireando ropa.
44. Hidria del Pintor de Midias, procedente de Populonia: el carro de Afrodita.
45. Lécito en el estilo del Pintor de Midias, procedente de Marion: Edipo mata a la esfinge.
46. Lécito en el estilo del Pintor de Midias, procedente de Atenas.
47. Cratera caliciforme en el estilo del Pintor de Midias, procedente de Agrigento (?): Afrodita y Faón.
48. Plato en el estilo del Pintor de Midias: Asclepio niño en los brazos de Epidauro, *Eudaimonía*.
49. Enócoe en el estilo del Pintor de Midias: Apolo, Euclea y Eunomía.
50. *Pýxis* en el estilo del Pintor de Midias, procedente de Eretria: el carro de Afrodita tirado por *Póthos* (deseo) y *Hedylógos* (conversación dulce).
51. Plano de la antigua ciudad de Atenas superpuesto al de la ciudad moderna.
52. Plano de la Pnix con la *stoá* inacabada, 330-326 a.C.

53. Templo de Atenea *Níke* en la Acrópolis: parapeto con el relieve de Atenea sentada.
54. Templo de Atenea *Níke* en la Acrópolis: parapeto con el relieve de la Victoria de la sandalia.
55. Plano del ágora, *c.* 500 a.C.
56. Plano del ágora, *c.* 400 a.C.

Referencias de las láminas

1-8. John Boardman, *Athenian Red Figure Vases. The Classical Period*, Thames and Hudson, Londres, 1989, figs. 1-8.
9-11. *Ibid.*, figs. 133-135.
12-17. *Ibid.*, figs. 171-176.
18-24. *Ibid.*, figs. 80-86.
25. Denys Haynes, *Greek Art and the Idea of Freedom*, Thames and Hudson, Londres, 1981, fig. 85.
26-30. Boardman, *op. cit.*, figs. 261-265.
31. R. Bianchi-Bandinelli, *Historia y civilización de los griegos*, Icaria, Barcelona, 1981, fig. 61.
32-38. Boardman, *op. cit.*, figs. 122-128.
39-40. R. Bianchi-Bandinelli, *op. cit.*, figs. 56 y 57.
41-44. Boardman, *op. cit.*, figs. 285-288.
45-50. *Ibid.*, figs. 300-305.
51-54. John Travlos, *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Hacker Art Books, Nueva York, 1980, figs. 219, 590, 211 y 212.
55-56. *The Athenian Agora*, The American School of Classical Studies at Athens, 1990, tomados de J. Travlos, *op. cit.*

ÍNDICE

Preámbulo 9

1. *Introducción: la sociedad ateniense en el año 431* 11
2. *La época de Pericles* 27
3. *La segunda parte de la guerra arquidámica* 46
4. *La paz de Nicias* 64
5. *La época de la expedición a Sicilia* 78
6. *La oligarquía y el último período de la guerra* 97
7. *El ejército y la marina. Guerra y sociedad* 119
8. *El campesinado, la propiedad y el trabajo agrícola* 144
9. *El comercio: formas de intercambio y aprovisionamiento. El ágora y el puerto* 158
10. *Artesanos y artistas. El mundo de las profesiones* 170
11. *El arte clásico en sus transformaciones y conflictos. Ideas estéticas y sociedad* 181
12. *El pensamiento y la religiosidad. Filósofos, oradores y sofistas. Adivinos e intérpretes de oráculos. Fiestas y rituales* . . . 192
13. *El funcionamiento de la Asamblea y los órganos de gobierno. Introducción prosopográfica* 210
14. *El teatro y su público* 230
15. *La estructura urbana de Atenas. La topografía y sus cambios durante la guerra* 261
16. *La historiografía* 269
17. *La sociedad ateniense durante la guerra del Peloponeso en la perspectiva intelectual del siglo* IV 278
18. *Conclusión: los orígenes de la crisis de la* pólis 292

Abreviaturas 297
Notas 299
Bibliografía 341
Índice alfabético 370
Índice de láminas 376